இந்தியத் தத்துவம்

1

ஹிரியண்ணா

தமிழாக்கம்

வ. ஆ. தேவசேனாபதி

ப. நா. ஷண்முகசுந்தரம்

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்

தமிழ்நாடு – அரசாங்கம்



தமிழ் வெளியீட்டுக் கழக வரிசை எண்—119

இந்திய தத்துவம்-I

(OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY)

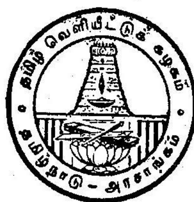
எம். ஹிரியண்ணு

முன்னுள் வடமொழிப் பேராசிரியர்,
மகாராஜா கல்லூரி, மைசூர்.

தமிழாக்கம் :

டாக்டர் வ. ஆ. தேவசேனுபதி, எம்.ஏ., பி.எச். டி.,
தத்துவப் பேராசிரியர்,
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம், சென்னை.

ப. நா. ஷண்முகசுந்தரம், எம்.ஏ., எம்.லிட்.,
துணைப் பேராசிரியர், தத்துவத் துறை
பச்சையப்பன் கல்லூரி, சென்னை.



தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்

தமிழ்நாடு - அரசாங்கம்

First Edition—March, 1966

B.T.P. No. 119

OUTLINES OF INDIAN PHILOSOPHY

M. HIRIYANNA

Translation :

DR. V. A. DEVASENAPATHY
&
P. N. SHANMUGASUNDARAM

Price Rs. 3-50

This translation of "Outlines of Indian Philosophy" is published by arrangement with M/s. George Allen and Unwin & Co., 40, Museum Street, London.

Printed by
Sri B.L.S. Press,
65/1, Arcot Road,
Kodambakkam, Madras-24.

அணிந்துரை

(திரு. எம். பக்தவத்ஸலம், தமிழக முதலமைச்சர்)

தமிழைக் கல்லூரிக் கல்வி மொழியாக ஆக்கி ஆறு ஆண்டுகள் ஆகிவிட்டன. குறிப்பிட்ட சில கல்லூரிகளில் பி.ஏ., வகுப்பு மாணவர்கள் தங்கள் பாடங்கள் அனைத்தையும் தமிழிலேயே கற்று வருகின்றனர். தொடக்கத்தில் இருந்த இடர்ப்பாடுகள் மெல்லமெல்ல மறைந்து வருகின்றன. நாடு முழுவதும் பரந்துள்ள மாணவர்களின் ஆர்வம், 'தமிழிலேயே கற்பிப்போம்' என முன் வந்துள்ள கல்வி ஆசிரியர்களின் ஊக்கம், பிற பல துறைகளிலும் தொண்டு செய்வோர் இதற்கெனத் தந்த உழைப்பு, தங்கள் சிறப்புத் துறைகளில் நூல்கள் எழுதித் தர முன்வந்த நூலாசிரியர் கள் தொண்டுணர்ச்சி, இவற்றின் காரணமாக இத் திட்டம் நம் மிடையே திருப்திகரமாக நடைபெற்றுவருகிறது.

பல துறைகளில் பணிபுரியும் பேராசிரியர்கள் எத்தனையோ நெருக்கடிகளுக்கிடையே குறுகிய காலத்தில் அரிய முறையில் நூல்கள் எழுதித் தந்துள்ளனர்.

வரலாறு, அரசியல், உளவியல், பொருளாதாரம், புவியியல், வேதியியல், உயிரியல், வானியல், புள்ளியியல், தத்துவம் ஆகிய பல துறைகளில் தனி நூல்கள், மொழிபெயர்ப்பு நூல்கள் என்ற இருவகையிலும் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம் நூல்களை வெளியிட்டு வருகிறது.

இவற்றுள் ஒன்றான 'இந்திய தத்துவம்' என்ற இந் நூல் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகத்தின் 119ஆவது வெளியீடாகும். கல்லூரித் தமிழ்க் குழுவின் சார்பில் வெளியான 35 நூல்களையும் சேர்த்து இதுவரை 154 நூல்கள் வெளிவந்துள்ளன.

கணக்கிலடங்காத் தடைகளை எல்லாம் அகற்றித் தமிழன்னை கல்லூரிக் கலையாசனத்தில் அமர்ந்துள்ளாள். எனவே, இவ் அன்னையை வாழ்த்துவோமாக. உழைப்பின் வாரா உறுதிகள் இல்லை; ஆதலின், உழைத்து வெற்றி காண்போம். தமிழைப் பயிலும் மாணவர்கள் உலக மாணவர்களிடையே சிறந்த இடம் பெறவேண்டும்; அதுவே தமிழன்னையின் குறிக்கோளுமாகும். சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் பலவகை உதவிகளுக்கும் ஒத்துழைப்புக்கும் நம் மனம் கலந்த நன்றி உரித்தாகுக.

எம். பக்தவத்ஸலம்.

முகவுரை

மைசூர் பல்கலைக்கழகத்தில் பல ஆண்டுகள் நான் நிகழ்த்திய விரிவுரைகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட இந் நூல், இந்திய தத்துவம் கற்பிக்கப்பெறும் கல்லூரிகளில் பாடப் புத்தகமாகப் பயன்படும் என்னும் நோக்கத்துடன் வெளியிடப்பெறுகிறது. மாணவர்களையே முதன்மையாகக் கருத்தில் கொண்டதாயினும் நன்கு பழக்கமான தத்துவச் சிக்கல்களுக்கு இந்திய தத்துவம் தரும் விடைகளில் அக்கறையுடையோருக்கும் இது பயன்படும் என்று நம்பப்படுகிறது. இப் பொருள்பற்றித் தொடர்ச்சியாகவும் தனி ஒரு நூலின் வரையறைக்குள் இயன்றவரை முழுவதுமான வரலாற்றினைத் தருவதே இதன் தலையாய நோக்கம்; ஆயினும், பொருள் விளக்கமும் திறனாய்வும் விலக்கப்படவில்லை என்பது புலப்படும். இந்திய தத்துவத்தின் தனிச் சிறப்புகளைச் சுருக்கிக் கூறும் முன்னுரை அதிகாரத்திற்குப் பிறகு, வேதகாலம், வேதத்தை யடுத்த காலத்தின் முற்பகுதி, தரிசனங்களின் காலம் என்னும் முப் பகுதிகளில் இத் தத்துவம் விவரமாகக் கருதப்படுகிறது; ஒவ்வொரு பகுதியிலும் பல கொள்கைகளைப்பற்றியும் கூறப் பெறும் விளக்கம், சுருக்கமான வரலாற்றுடன், பெரும்பாலும் அதன் அறிவு அளவை இயல் (Theory of Knowledge), உண்மை இயல் (Ontology), நெறி இயல் (Practical teaching) ஆகியவற்றையும் உள்ளிட்டதாக உளது. இவற்றுள், பொதுவாக, அறிவுபற்றிய சிக்கல், அதன் உளவியல் சார்பாகவும் (psychological), அளவை இயல் (logical) சார்பாகவும் உள்ள இரு பகுதிகளில் ஆராயப் பெறுகிறது. இப் பொருள்பற்றி அண்மையில் வெளிவந்துள்ள உயர்தர நூல்களை இந் நூலை எழுதுவதற்குப் பயன்படுத்தியுள்ளேன்; ஆனால், இரண்டு அல்லது மூன்று அதிகாரங்கள் நீங்கலாக (எடுத்துக்காட்டாக, முற்கால பௌத்தம்பற்றிய அதிகாரம்) ஏனையவற்றுள் கூறப்பெற்ற கருத்துகள் பெரும்பாலும் முதல்நூல்களையே படித்து எழுதப்பெற்றவை. ஆண்டுள்ள நூல்களுக்கு என் கடப்பாடு, அடிக் குறிப்புகளில் போதிய அளவில் சுட்டிக் காட்டப்பட்டுளது என்று நம்புகிறேன். இந்நூலில் சமஸ்கிருதச் சொற்களை அறவே நீக்க இயலவில்லை; ஆனால், அவை குறைந்த அளவிலேயே ஆளப்பட்டுள்ளன. நூலை, அதன் தொடக்கத்திலிருந்து படித்து ஆங்காங்கே அவற்றிற்குத் தரப்பட்டுள்ள விளக்கங்களைக் குறித்துக்கொண்டால், அவற்றால் இடர்ப்பாடு நேராது. எளிதாக விளக்கக் குறிப்பைப் பார்ப்பதற்காகக் கலைச் சொல்லோ, பழக்கமில்லாத கருத்தோ நூலின் பிற்பகுதியில்

வருமிடத்திலெல்லாம் அவை முதலில் எங்கே கூறப்பட்டுள்ளன என்பதைக் காட்ட அந்தப் பக்கத்தின் எண் அடைப்பில் தரப்பட்டுளது.

தவருன எண்ணம் ஏற்படாதிருப்பதற்காக இரு செய்திகளை இங்கே குறிப்பிடவேண்டும். பௌத்தத்தில் மாத்யமிகரின் கொள்கை வெறும் பாழ்க்கொள்கை (pure nihilism) என்று இந் நூலில் கூறப்பெற்றுளது. ஆனால் சிலர், அது பிரபஞ்சத்தைப்பற்றி இருப்புநிலையான கருத்தை (positive conception) உட்கிடையாகக் கொண்டதென எண்ணுகின்றனர். பௌத்த முதல்நூல்களைக்கொண்டு இதற்குத் தீர்வு காண்பது அரிதாகிறது; இடர்ப்பாடு மிகுவதற்குக் காரணம், தத்துவக் கருத்துகளோடு வரலாற்றுக் கருத்துகளும் கலந்துவிடுவதாகும். உண்மை எதுவாயினும், அக் கொள்கையின் எதிர்மறைப் (negative) போக்குக்குச் சான்ருக, தான் தோன்றிய நாட்டில் பௌத்தம் ஆற்றலோடு விளங்கிய காலம்முதலே நிலவிய இந்து, ஜைன இலக்கியம் உளது. இக் கருத்தொற்றுமையினுல் பெறப்படும் இயல்பான முடிபு, இந்தியாவில் அது வளர்ந்த காலத்தில் ஒரு முக்கியமான நிலையிலாவது அது வெறும் பாழ்க்கொள்கைச் சார்பாக இருந்தது என்பதேயாம். இந்திய தத்துவம்பற்றிய நூலில் இவ் வியல்பிற்கு முதன்மை தருவது பொருந்தாதென்று கருதப்பட்டது. இரண்டாவது செய்தி, வேதாந்தத்தைச் சேர்ந்த துவைதத்தைப்பற்றி யாதொன்றும் கூருதது. வேதாந்தம் இருவகைத்து; அது முழுமுதற் கொள்கையாகவோ (absolutistic), கடவுட் கொள்கையாகவோ (theistic) உளது. இவை ஒவ்வொன்றும் பலதிறப்பட்டன. பலதிறப்பட்ட அறிவுரைகள் முழுவதையும் விளக்குவது இங்கே இயலாததாகையால், எடுத்துக்காட்டாக இரண்டுமட்டுமே தரப்பட்டுள்ளன. ஒன்று வேதாந்த முழுமுதற் கொள்கையை விளக்கும் சங்கரரின் அத்துவைதம்; மற்ருென்று வேதாந்தக் கடவுட் கொள்கையை விளக்கும் இராமாநுஜரின் விசிட்டாத்துவைதம்.

முடிவாக, இந்நூலை எழுதத் தொடங்கி முடிக்கும்வரையில் மிக அன்புடனும் அக்கறையுடனும் உதவிய ஆந்திரப் பல்கலைக் கழகத் துணைவேந்தர் ஸர் எஸ். ராதாகிருஷ்ணன் அவர்களுக்கும், நூலை முழுவதும் படித்துத் திருத்தங்கள் பல கூறிய பெங்களூர் T. வேங்கடராமையா அவர்களுக்கும் என் ஆழ்ந்த நன்றியைத் தெரிவித்துக்கொள்கிறேன்.

ஆகஸ்ட், 1932 M. ஹிரியண்ணு

மொழிபெயர்ப்பாளர்களின் முன்னுரை

பேராசிரியர் M. ஹிரியண்ணு அவர்கள் எழுதிய இந்திய தத்துவ வரலாறு, அதில் காணப்பெறும் பல கொள்கைகளை விளக்கும் முதல்நூல்களையே பெரும்பாலும் அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுதப்பெற்றதால் சிறப்புடையதொன்ரும். பேராசிரியர் அவர்கள் சமஸ்கிருத, பாலி மொழிகளில் கூறப் பெற்றுள்ள கருத்துகளை ஆங்கிலத்தில் விளக்கியுள்ளார்கள். இந்திய தத்துவத்தில் காணப்பெறும் பல கொள்கைகள் தமிழ் நூல்களில் விளக்கப்பெற்றுள்ளன எனினும், ஆங்கில முதல் நூலுக்கேற்பவே மொழிபெயர்ப்பின் நடை செல்வது இன்றியமை யாததாகிறது. மேலும், மேனுட்டுத் தத்துவக் கொள்கைகளை விளக்கும் கலைச்சொற்களும் முதல்நூலில் கையாளப்பெறுவதால் அவற்றிற்குரிய கலைச்சொற்களையும் தமிழில் தருவது கட்டாய மாகிறது. இவ் விடர்ப்பாடுகளால் மொழிபெயர்ப்பின் நடை இயற்கையாக அமைவது அரிதாகிறது. இதனுல் எங்கள் மொழி பெயர்ப்பில் குறை இல்லையென்று நாங்கள் கூறவில்லை. ஓரளவு குறை ஏற்படுவது தவிர்க்க முடியாததாகிறது என்றே நாங்கள் கருதுகிரேம். எனினும், இந் நூலைப் படிக்கும் தமிழ் அறிஞர்கள் குறைகளை நீக்குவதற்கான திருத்தங்களை ஆக்கமுறையில் எடுத் துரைத்தால் நன்றியுடன் அவற்றை ஏற்றுக்கொள்வோம். பின், அது இந் நூலின் இரண்டாம் பகுதியையும் இப் பகுதியின் இரண்டாம் பதிப்பையும் திருந்திய முறையில் வெளியிடுவதற்கு உதவியாயிருக்கும்.

ரிக் வேதத்திலிருந்து மேற்கோளாகத் தரப்பெற்ற பகுதி யொன்றை ஆங்கிலத்திலிருந்து மொழிபெயர்ப்பதைவிடச் சமஸ் கிருதத்திலிருந்தே மொழிபெயர்ப்பது நன்று என்பதற்காகச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தத்துவத்துறையைச் சேர்ந்த டாக்டர் N. வீழிநாதன் அவர்கள் துணையை நாடினேம். அவர்கள் இப் பகுதியை விளக்க உரையுடன் படித்து ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பில் தெளிவாக இராத நுட்பங்களை எங்களுக்குத் தெளிவு படுத்தியதற்காக அவர்களுக்கு எங்கள் நன்றி.

சென்னை அரசின் தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகத்தினர் இந் நூலை மொழிபெயர்க்கும் பணியை எங்களுக்குத் தந்ததற்காக அவர்களுக்கு எங்கள் நன்றி. தமிழன்னையின் திருவடிகளுக்கு இந் நூலை எங்கள் சிறு காணிக்கையாகப் படைக்கின்ரேம்.

வ. ஆ. தேவசேனுபதி,

ப. நா. ஷண்முகசுந்தரம்.

பொருளடக்கம்

பக்கம்

தோற்றுவாய் 1

இயல் 1

வேத காலம்

1. உபநிடதத்திற்கு முற்பட்ட சிந்தனை 18
2. உபநிடதங்கள் 42

இயல் 2

வேதத்தை அடுத்த காலத்தின் முற்பகுதி

3. பொதுப் போக்குகள் 86
4. பகவத்கீதை 119
5. முற்கால பௌத்தம் 141
6. ஜைனம் 169

இந்திய தத்துவம்

(முதல் பாகம்)

தோற்றுவாய்

இந்திய தத்துவத்தின் தொடக்கங்களைக் காண உண்மையாக மிகப் பழங்காலத்திற்கு நாம் செல்ல வேண்டியதாகிறது. ஏனெனின், அவற்றை ரிக்வேத மந்திரங்களில் தெளிவாகக் காண லாம். ஏறத்தாழக் கிறிஸ்து பிறப்பதற்கு ஆயிரத்து ஐந்நூறு ஆண்டுகளுக்குமுன், அதாவது, ஆரியர்கள் தாம் புதிதாகக் குடி யேறிய நாட்டில் வாழத் தொடங்கிய சிறிது காலத்திற்குள் ளாகவே அவர்கள் மந்திரங்களை யாத்தனர். அவ்வளவு முற்காலத் திலேயே தொடங்கிய கோட்பாட்டாராய்ச்சி இரண்டொரு நூற் றுண்டுக்கு முன்வரை தொடர்ந்திருந்தது. எனவே, பின்வரும் பக்கங்களில் நாம் கூறப்புகும் வரலாறு மூவாயிரமாண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட காலப் பகுதியைப்பற்றியதாகும். இவ்வளவு நீண்ட காலத்தில் இந்திய தத்துவம் வெளிநாட்டுத் தத்துவத்துடன் செயல் முறையில் தொடர்புறுமலேயே வளர்ச்சியுற்றது. பிரா மணக் கொள்கை என்னும் பெரிய தேசிய சமயத்தையும் பௌத்தம் என்னும் பெரிய உலக சமயத்தையும் உண்டாக்கினதன்றிப் பல தத்துவக் கொள்கைகளையும் இந்திய தத்துவம் தோற்றுவித்தது என்று சொல்லும்போது அதன் அடைவுகளின் பரப்பும் முழு மையும் விளங்கும். இத்தகைய தனிச் சிறப்புடைய வளர்ச்சி வரலாறு முழுமையும் எழுதப்பெறின் பெருமதிப்புடையதா யிருக்கும். ஆனால் தற்கால ஆராய்ச்சி குறிப்பிடத்தக்க முடிவுகளைக் கண்டிருந்தும் அவ்வாறு எழுத இந்தியாவின் முற்காலத்தைப் பற்றி இப்போது நமக்குத் தெரிந்தவை போதியவையாகவும் குறைவற்றவையாகவும் இல்லை. தனிப்பட்ட தத்துவக் கருத்துக் களின் வளர்ச்சியைப் படிப்படியாக நாம் காட்ட முடியவில்லை யென்பது மட்டுமன்று; சில வேளைகளில் ஒரு கொள்கைக்கும் மற்றொன்றுக்கும் உள்ள தொடர்பையும் தீர்மானிக்க முடிய வில்லை. இவ்வாறு, சாங்கிய தத்துவம் தானுகத் தோன்றிய கொள் கையா அன்றி வேறு கொள்கையினின்றும் கிளைத்தெழுந்ததா என்பது ஆராய்ச்சிக்குரியதாயிருக்கிறது. இந்தக் குறை, பொருள்

பொதிந்த விவரங்களை நாம் அறியவில்லை யென்பதோடு இந்தியாவின் முற்கால வரலாற்றைப்பற்றிய கால ஆராய்ச்சி ஏறக் குறைய அடியோடு இல்லையென்று சொல்லக்கூடிய நிலையிலிருப்பதாலும் ஏற்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, இவ் வரலாற்றின் முதல் ஆயிரம் ஆண்டுகளில் உறுதி செய்யப்பட்டது, புத்தர் இறந்த ஆண்டு கி.மு. 487 என்பதாகும். அதன் பிற்பகுதியில் நாம் தெரிந்தவையாகக் கொள்ளும் தேதிகளும் பெரும்பாலும் ஊகிக்கப்பட்டவையே யாதலின் நாம் கூறப்புகும் பொருளைப் பற்றி ஏற்படுத்திக்கொண்டுள்ள காலவரையறைகளும் தாற்காலிக மானவையே (tentative). எனவே, நம் வரலாற்றின் நோக்கு அழுத்தமான கட்டுக்கோப்புடையதன்று. ஐரோப்பிய தத்துவ வரலாறுகளை உணர்ந்த மாணவர்களுக்கு இதன் தொடர் பாகப் பளிச்சென்று தெரியக்கூடிய வேறொரு குறையையும் குறிப் பிடலாமெனத் தோன்றுகிறது. நம் வரலாற்றில் இடம் பெறும் தத்துவக் கொள்கைகளை நிறுவிய சிறந்த சிந்தனையாளர்களின் வாழ்க்கையையோ பண்பு நலன்களையோபற்றி மிகக் குறை வாகவே தெரிந்துள்ளபடியால் அவற்றைப்பற்றிய குறிப்புகள் பெரும்பாலும் இரா. சிறந்த நையாயிகரான உதயனரைப் பற்றி, 'இந்திய இலக்கியவானில் நிலைபெற்ற விண்மீன்களில் ஒன்றாக அவர் திகழ்கிறார். ஆனால் எந்தத் தொலைநோக்கியும் அவ் விண்மீன்களின் விட்டத்தைக் கணிசமாகக் காட்ட இயல வில்லை. அவர் பெயர் ஓர் ஒளிப்புள்ளியாக இருக்கிறது. ஆனால் அதில் நம் உலகத்தைப்பற்றியோ உலக வாழ்க்கையைப்பற்றியோ ஒன்றும் கண்டுபிடிப்பதற்கில்லை' என்று கவல் (Cowell) கூறினார்.[1] இவ் வுரை இந்திய தத்துவ வளர்ச்சிக்குக் காரணமாயிருந்த அனை வருக்குமே பொருந்துவதாகக் கொள்ளலாம். சிறந்த ஆசாரிய ரான சங்கரரைப்பற்றியும் பெயரளவிலேயே நமக்குத் தெரிந்திருக் கிறது. தனிப்பட்டவர்கள் தங்கள் காலத்தின் விளைவுகளாகத் தோன்றுபவர்கள் என்றும், 'தங்களுக்கென முன்னரே ஆயத்தப் படுத்தப்பட்ட மண்ணில் வளர்ந்தவர்களென்றும், தங்களால் ஏற்படுத்தப்படாத அறிவுச் சூழலின் காற்றை உயிர்ப்பவர்க ளென்றும்' பழங்கால இந்தியர்கள் உணர்ந்திருந்ததால் தங்க ளுடைய சான்றோர்களின் வாழ்க்கை வரலாற்றில் அக்கறையின்றி யிருந்தனர் என்று கூறப்பட்டுளது.[2] ஒருவேளை அச் சான் றோர்கள் தம்மைப்பற்றித் தாழ்வாகக் கருதிக்கொண்டிருந்ததன் விளைவாகவும் இவ்வாறிருந்திருக்கலாம். காரணம் யாதாயிருப்

[1] Introduction to Kusumanjali. (Eng. Translation), pp. v and vi.

[2] SS. p. 2.

பினும் வாழ்க்கை வரலாற்றுப் பின்னணியும் அதனுடன் கூடி வரும் சுவையும் இந் நூலில் இடம் பெறு.

மேலே குறிப்பிட்ட தேதியை ஒரு காலக் குறிப்பாகக் கொண்டால் இந்திய தத்துவத்தின் வரலாற்றை இரு பிரிவுகளாக வகுக்கலாம். வேதகாலத்தின் முடிவையும்[1] சமஸ்கிருத அல்லது பண்டைக்காலக் கலைக்குரிய காலம் என்று கூறப்படுவதின் தொடக்கத்தையும் அது குறிப்பிடுகிறது. கேட்கப்பட்டவை (சுருதி) என்று இந்துக்கள் கருதும் பல நூல்கள் முற்பகுதியைச் சார்ந்தவை. பண்டைய கிரேக்க இலக்கியத்தில் எஞ்சியவற்றிற்குப் பரப்பில் ஒத்தவையாகக் கருதப்படும் இவை அக் காலத்தின் பிற்பகுதியில் தொகுக்கப்பெற்றன. தொகுக்கப்பெறுவதற்குமுன் அவற்றுள் புகுந்திருக்கக்கூடிய மாறுதல்களை ஒதுக்கிப் பார்த்தால் பெரும்பாலும் புனிதமானவை என்று கருதப்பட்ட காரணத்தினாலேயே அவை குறிப்பிடத்தக்க சரியான முறையில் காக்கப்பெற்றுள்ளன. எனவே, அவை அவ்வளவு பழங்கால நூலில் எதிர்பார்க்கக்கூடிய அளவிற்கு மிக மேலான நம்பிக்கைக்குரியன. நாம் பின்னர்ப் பார்க்கப் போவதுபோல இத் தொகுப்புப் பெரும்பாலும் சடங்குகளைக் கருத்தில் கொண்டே திரட்டப்பெற்றபடியால் முழுமையாக இல்லை. ஆகையால் அந்தக் காலத்தில் நிலவிய எண்ணங்கள், நம்பிக்கைகள் ஆயவற்றின் தன்மையை முழுவதும் உணர்ந்து கொள்ள உதவவில்லை. நூல்கள் ஒருவகையாக ஒழுங்குபடுத்தப் பட்டவைபோலத் தோன்றினும் நமக்கு இங்கே பயன்படத் தக்க ஒழுங்குமுறையில் அமையவில்லை. நாம் இங்கே கொண்டுள்ள நோக்கத்தின்படி பார்த்தால் இத் தொகுப்பு ஒரு திட்டமாக இல்லை. இரண்டாவது காலப்பகுதியில் மேலும் மிகுதியான இலக்கியப் பரப்பு உளது. புதிய ஏட்டுச் சுவடிகளை மேலும் கண்டு பிடித்துக்கொண்டே இருப்பதால் இதன் அளவு பெருகிக்கொண்டு போகிறது. ஆகையால் இவ் விலக்கியத்தின் வழி கிடைக்கும் செய்தி மேலும் விவரமாகவும் பலதிறப்பட்டதாகவும் உளது. இவ் விலக்கியம் பெருமளவு ஒழுங்குபடுத்தியவாறு அமைந்துளது. ஆயினும் இவ்விலக்கியமெல்லாம் முன்னதைப்போல நம்பிக்கைக்கு அவ்வளவு உரியன என்று சொல்வதற்கில்லை. ஏனெனில், முன்பு

[1] வேதகாலத்தின் கீழ் எல்லையைக் கி.மு. 200 என்று கூறுவது வழக்கம். இதனுள் சேர்க்கப்பெற்ற நூல்கள் சுருதி என்று கருதப்பட்டவையல்ல. எனினும், சுருதிமொழிகளைத் தெளிவு படுத்துவதே அவற்றின் நோக்கமாகும். இங்கே வேத நூல்கள் தோன்றிய காலத்தைமட்டும் சரியாகக் குறிப்பிடுவதற்காக இத் தொடரைப் பயன்படுத்துகிறோம்.

அறிவு புகட்டுவதற்காகக் கையாளப்பெற்ற வாய்மொழி மரபின் நீண்ட காலத்தில் பழைய நூல்கள் பல முதலிருந்தபடியே பெய ரளவிலிருந்தாலும் புதியனவாகச் சேர்க்கப்பட்டவையோ மாற்றப் பட்டவையோ அவற்றுள் இடம் பெற்றுள்ளன. தோன்றிய பொழுதிருந்த உருவத்திலேயே உள்ள திட்டமான நூல்களும் இக் காலத் தொடக்கத்தைச் சேர்ந்தவையல்ல. அவற்றுள் சில, ஐயத்திற்கிடமில்லாப் பழமை வாய்ந்தவைதாம். எனினும், முழு எண்ணுகச் சொல்லவேண்டுமாஞல், அவைதாமும் கி.மு. 500 என்று கூறத்தக்க பழமையானவை அல்ல. அவ்வாருயின், வேதத்திற்குப் பிற்பட்ட காலத்தை இரு பகுதிகளாகப் பிரிக்க வேண்டும். இவற்றுள் பின்னதை, இந் நூல் எழுதப்பெறும் நோக் கத்தின்படி தத்துவ தரிசனங்களின் காலம் என்று வழங்கிஞல் இடைப்பட்ட காலத்தைக் குறிக்க வேறு நல்ல பெயரில்லாத காரணத்தால் வேதத்தை யடுத்த காலத்தின் முற்பகுதி எனக் குறிப்பிடலாம். அது எவ்வளவு காலம் நீடித்ததென்பதைச் சரி யாகச் சொல்ல முடியாதெனினும் கி.மு. 500 முதல் கிறிஸ்துவ சகாப்தத்தின் தொடக்கம்வரை இருந்ததென்பதால் இந்திய தத்துவத்தின் வளர்ச்சியில் அதை ஒரு திட்டமான கட்டமாகக் கொள்ளலாம். அது ஒரு மாறுதலேக் காட்டும் காலமாகிறது. எனவே, நாம் எதிர்பார்க்கக்கூடியபடி அதன் இலக்கியம் அதற்கு முன்னும் பின்னும் இருந்த இலக்கியங்களின் தன்மையுடையதா யிருக்கிறது. பிற்கால இலக்கியத்தைப்போலப் பலமுகப்பட்ட தாகவும் முழுவதும் நம்பத்தக்கவாறல்லாமலும் முற்கால இலக் கியத்தைப்போல ஒழுங்காக அமைக்கப்பெருததாகவும் உளது.

இந் நூற் பொருளுக்கு இயைந்த விவரங்களேப் பின்வரும் அதிகாரங்களுக்கு விடுத்து, இவ் வதிகாரத்தில் அப் பொருளேப் பொதுவாகப் பார்வையிடலாம். இந்திய தத்துவத்தின் வளமும் பல வகைகளும் பளிச்சென்று தெரியும் ஒரு சிறப்பியல்பாகும். கோட்பாட்டாய்வில் அது உட்கொள்ளாத எந்தச் சிறு சிந்தனேயும் செயலளவில் இல்லேயென்றே கூறலாம். இவ் வுண்மையை அவ்வப் போது தற்காலத்தில் திறனுய்வாளர் மறந்துவிடுவதால் இந்திய தத்துவத்தை 'எதிர்மறைப் போக்கு' (negative) 'துன்பப் போக்கு' (pessimistic) என்பன போன்ற மிகைச் சொற்களால் வழங்குவதில் விருப்பங் கொள்கின்றனர். இந்திய தத்துவத்தின் சில நிலேகளேக் குறிக்க இவை தவறல்ல வெனினும், அதனே முழு வதும் வர்ணிக்கும்போது இவை குழப்பத்தையே விளேவிக்கும். இந்திய தத்துவத்தின் பல வளர்ச்சி நிலேகளேப்பற்றி நாம் பேசும் போது புற உலகத்தின் உண்மையைப்பற்றியோ பரந்த பொருளில் வாழ்க்கை இன்பப் போக்குடைய தென்பதைப்பற்றியோ வற்

புறுத்துவதில் குறைவில்லையென்பது தெளிவாகும். இதுவரை இந்திய தத்துவத்தைப்பற்றிய செய்தியறிவு குறைவாக இருந்ததே இந்தத் தவருன எண்ணத்திற்குப் பெரும்பாலும் காரணமாக இருந்தது. ஏனெனின், அனைத்தையும் உள்ளிட்டது என்று சொல்லக்கூடிய வகையில் அண்மைக் காலம்வரையில் இந்திய தத்துவத்தைப்பற்றிய நூல்கள் வெளியிடப்படவில்லை. அதுவரை நன்கு தெரிந்திருந்த தத்துவக் கொள்கைகள் சிலவே. அவையும் தம் வரலாற்றுக் காலத்திலெல்லாம் ஒரே வகையான கொள்கையாயிராமல் முக்கியமான மாறுதல்களைக் காட்டுவதால் அவற்றைப் பற்றி மேற்கூறியது போன்ற மொத்தமான வர்ணனைகள் தவருனவை என்பதும் மறக்கப்பட்டது. உண்மை யாதெனின், இந்திய தத்துவத்தின் வளர்ச்சி பல்வகைத்தா யிருப்பதால் அதன் தன்மையைப் பொது வகையில் குறிப்பிடுவதற்கில்லை. பல்வேறு வகைத்தான இவ் வளர்ச்சியின் அடிப்படையில் இருவேறு போக்குகளைத் தெளிவாகக் காணலாம். ஒன்று வேதத்தினின்றும் தோன்றுவது ; மற்ருென்று அதனைச் சாராதது. இவற்றை முறையே வைதிகமென்றும் (orthodox) அவைதிகமென்றும் (heterodox) கூறலாம். ஆனல் இச் சொற்கள் மாருப் பொருளுடையனவல்ல வென்பதையும் ஒவ்வொன்றும் தனக்கே மரபுச் சிறப்பை உரிமையாக்கிக்கொண்டு மற்றதை மரபுக்கொவ்வாததெனக் குறிப்பிடலாம் என்பதையும் நினைவு கொள்ளவேண்டும். இவற்றுள் இரண்டாம் போக்குப் பிந்தியது. ஏனெனின், அது முதற் போக்குக்கு எதிராகத் தொடங்கியது; ஆயினும் வேதமந்திரங்களிலேயே இப் போக்கைக் காட்டும் குறிப்புகள் உள்ளபடியால் மிகவும் பிற்பட்டவை யென்பதற்கில்லை. இது, முதலில் குறைகாணும் போக்கிலும் எதிர்மறைப் போக்கிலும் தோன்றுகிறது ; ஆனல் சிறிது காலத்திற்குள் இந்திய தத்துவத்தில் பெரிய விளைவு ஏற்படும்படி ஆக்க வழியில் வளர்கிறது. பொதுவாகக் கூறின், இது துன்பப் போக்கிலும் (pessimistic) நேர் காட்சியிலும் (realistic) அமைகிறது. மற்றைய கொள்கையை இவ்வாறு சுருக்கமாக விவரிக்க இயலாது. ஏனெனின், வரலாற்றுக்கெட்டிய மிகப் பழங்காலத்திலேயே அது பலதிறப்பட்டதாகத் தோன்றுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, ரிக்வேதத்தைச் சேர்ந்த பாக்களில் வைகறைத் தெய்வமாகிய உஷஸ்ஸை நோக்கிப் பாடப் பெற்றவற்றுள் மக்களின் சின்னுள் வாழ்க்கையை அவள் குறைப்பதாகச் சுட்டிக் காட்டும் துயரக் குறிப்பும் சில வேளைகளில் உளது. ‘தெய்வங்களின் விருப்பங்களுக்குக் கீழ்ப்படிந்தும் மக்களின் வாழ்க்கையைத் தேய்த்தும் முந்திய வைகறைகள் பலவற்றின் முடிவாகவும் இனி வர இருப்பன

வற்றின்மூலமாகவும் உஷஸ் ஒளி வீசி எழும்பியுள்ளாள்.'[1] எனினும், நீண்ட காலத் தொடர்பால் கொள்கைகள் ஒன்றையொன்று தன் வயப்படுத்தியோ தன்னதாகவோ செய்துகொண்டதால் இப்போது இரு போக்குகளின் சிறப்பு அடையாளங்களும் மறைந்துவிட்டன. ஆனால் தனித்தன்மை அறவே மறைந்துவிடவில்லை. இன்றளவும் உயிர்ப்புள்ள சமயக் கொள்கைகளாக உள்ள வேதாந்தத்திலும் ஜைனத்திலும் அது இருப்பதைக் காணலாம்.

இவ் விருவகைத் தத்துவங்களும் மூலத்திலும் பொதுப் போக்கிலும் வேறானவை யெனினும் சிறப்புக்கூறுகள் சில பொதுவாக உள்ளன. இந்திய தத்துவத்தை முழுமையாகக் கருதும்போது இவை அடிப்படையாக இருப்பதால் சற்று விரிவாக இவற்றைப் பார்ப்போம்: (i) இவற்றுள் முதலாவது அண்மையில் ஓரளவிற்கு யாவரும் கூறும் வழக்கமாகிவிட்டது. அதாவது, இந்தியாவில் சமயமும் தத்துவமும் பிளவுற்று நிற்கவில்லையென்பதாம். வாழ்க்கையின் மையக்கருத்து யாதென்பதை ஆராயும் நோக்கம் இறுதியில் இரண்டிற்கும் ஒன்றே யாதலால், உண்மையில் அவை யாண்டும் ஒன்றாகவே தொடங்குகின்றன. ஆனால் விரைவாக அவை பிரிந்து ஏறத்தாழ வேறுபட்ட வழிகளில் வளர்கின்றன. இந்தியாவிலும் இவ் வேறுபாடு நிகழ்கிறது. ஆயினும், அது முறிவை உணர்த்துவதாக இல்லை. இவ் விளைவு முன்னரே குறிப்பிட்ட இந்திய தத்துவத்தின் தனிப்பட்ட வளர்ச்சியால் பெரும்பாலும் ஏற்பட்டதாயிருக்கக்கூடும்.[2] இது மிகத் தெளிவாகத் தெரியும் மேம்பாடாகப் பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் 'சமயம்' என்னும் சொல்லின் தெளிவின்மை காரணமாக இவ் வுரையின் சரியான பொருளை எளிதில் உணரத் தவறிவிடலாம். இச் சொல், அனைவருக்கும் தெரிந்துள்ளபடி 'நம் ஆற்றல்களைத் தடையின்றிப் பயன்படுத்துவதைத் தடுக்கும் தயக்கங்களின் கூட்டுத் தொகை' என்று விவரிக்கப்பட்டதிலிருந்து இறைவனோடு ஒன்றுபடவேண்டும் என்னும் ஆன்மாவின் ஆவல் என்பதுவரை பரந்

[1] Cf. RV. I. 124. 2.

[2] இதற்கு மாறாக ஓர் எடுத்துக்காட்டை ஐரோப்பாவின் சிந்தனை வரலாற்றில் பார்க்கலாம். அங்கே, பண்டைய பண்பின் மரபு இந்திய-ஐரோப்பிய அடிப்படையில் தொடங்கி ஸெமிடிக் (Semitic) சமயக் கொள்கையோடு கலந்துளது. மேலை நாட்டில் விஞ்ஞானம், தத்துவம், சமயம் ஆகிய மூன்றும் 'படையேந்திய அமைதியுடன் (in an armed truce)' இருப்பதாகத் திருமதி ரைஸ் டேவிட்ஸ் (Mrs. Rhys Davids) கூறுகிறார். See Buddhism (Home University Library), p. 100.

துள்ளது. முதலில் கூறப்பட்ட பொருளில் சமயத்துடன் தொடர்பு கொண்டிருப்பது எந்தத் தத்துவத்திற்கும் பெருமையன்று. மேலும், சமயத்திற்குப் பொதுவாக வழங்கும் பொருளில், சில இந்தியக் கொள்கைகள் சமயமே ஆகமாட்டா. எடுத்துக்காட்டாக முற்காலப் பௌத்தம் வெளிப்படையாகவே நாத்திகமாயிருந்தது. நிலையான உயிர் என எதையும் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. எனினும், இந்தியாவில் சமயமும் தத்துவமும் ஒன்று என்பது எல்லாக் கொள்கைகளுக்கும் பொருந்துவதற்காகச் சொல்லப்பட்டது என்பது தெளிவு. எனவே, ஆய்வுக்குரிய இவ் வுரை சமயம் என்னும் சொல்லின் எப் பொருளில் உண்மையென்று தெரிந்துகொள்வது கட்டாயமாகிறது. சமயம் என்பது வேறெதுவா யிருப்பினும் இல்லாவிடினும் வெறும் நம்பிக்கை அல்லது சடங்கில் அமையாது; ஒரு குறிக்கோளை நாடுவது அதன் இயல்பாகும். அதன் சிறப்புக் குறி நேர்மையான வாழ்க்கைக்கு உதவுவதாகும். இப் பொருளில்தான் இந்தியாவில் சமயமும் தத்துவமும் ஒன்றெனக் கூறலாம்.[1] பண்டைக்கால இந்தியர் உண்மையைக் கண்டுபிடித்ததோடு நின்றுவிடவில்லை. அதைத் தம் சொந்த அநுபவத்தில் அடையவும் முயன்றனர். தத்துவஞானம் என்று கூறப்பட்டதைத் தொடர்ந்து மோட்சம் அல்லது விடுதலை[2] அடையவும் மும்முரமாக முயன்றனர். ஆதலால் அவர்கள் கருத்தின்படி அறிவினால் பெறும் உறுதிமட்டுமன்றி வீடுபேறு என்பது தத்துவஞானத்தின் உண்மை நாட்டமாயிருந்தது. மாக்ஸ் முல்லர் (Max Muller) சொல்வதுபோல, இந்தியாவில் தத்துவம் ‘அறிவைப் பெறுவதற்காக அன்றி, இவ் வாழ்க்கையின் மிக உயர்ந்த நோக்கம் நிறைவேறுவதற்காக மேற்கொள்ளப்பட்டது.’[3] மோட்சத்தைப்பற்றிய கருத்து, திட்டத்திற்குத் திட்டம் வேறுபடுகிறது ; ஆயினும், தத்துவப் பயிற்சியின் நிறைவை அது குறிப்பிடுவதாக அவை அனைத்தும் கொள்கின்றன. வேறு வகையாகச் சொன்னால் அதன் குறிக்கோள் அளவைக்கு அப்பாற்பட்டது. மேனாட்டில் தத்துவம் வியப்பு (wonder) அல்லது விருப்பில் (curiosity) தோன்றியதாகத் தெரிகிறது. இவ்வாறு இந்தியாவில் தத்துவம் தோன்றவில்லை யென்பது தனித்தன்மை வாய்ந்த அதன் நோக்கத்திற்குக் காரணமெனலாம். இதற்கு மாறாக, அது அறநிலை, பௌதிகநிலைத் தீமைகள் (moral and physical evils) வாழ்க்

[1] வேறு பொருளிலும் இந்திய தத்துவம் சமயத்தோடு கூட்டுறவு கொண்டிருக்கலாம். ஆனால் அத்தகைய கூட்டுறவு எல்லாக் கொள்கைகளுக்கும் பொது இயல்பாக அமையவில்லை,

[2] Cf. NS. I. i. 1,

[3] SS. p. 370.

கையில் ஏற்படுத்தும் நெருக்கடியைத் தீர்க்கும் செயல் முறையை நாடித் தோன்றியதெனலாம். இத் துன்பத்தை எவ்வாறு நீக்க முடியும் என்னும் கேள்வியே பண்டைய இந்தியரை மிகவும் வருத்தியது ; எல்லாத் திட்டங்களிலும் மோட்சம் என்பது, ஏதாவது ஒரு வகையில் இத் துன்பத்தை வென்ற நிலையைக் குறிப்பதாகிறது. வாழ்க்கையின் துன்பங்களைப் போக்குவதற்கான வழியைக் கண்டுபிடிப்பதை முதன்மையாகக் கொண்டே தத்துவ முயற்சி நிகழ்ந்தது. இதன் போக்கில் அடிப்படைத் தத்துவம்பற்றிய கேள்விகள் எழுந்தன. எடுத்துக்காட்டாகத் தத்துவக் கொள்கைகளை வகுத்தவர்களுக்குச் சில வேளைகளில் வழங்கிய ‘ தீர்த்தகரர் ’ அல்லது ‘ தீர்த்தங்கரர் ’ என்னும் பெயர் இதனைத் தெளிவாகச் சுட்டுகிறது. இச் சொல்லுக்கு நேரான பொருள் ‘ துறை வகுப்போர் ’ என்பதாகும். துன்பம் மிகுந்த சம்சாரக் கடலின் அக்கரைக்கு வழி கண்டுபிடித்தவர் என்பதை இது உணர்த்தும்.

ஆனால் மோட்சத்தைப்பற்றிய கருத்து, இறந்தபின் உள்ள நிலையைப்பற்றியதாதலின் வெறும் கோட்பாட்டாராய்ச்சியின் அடிப்படையில் அமைகிறது. கடைப்பிடியின் (faith) குறிக்கோளாக இது இருக்கலாமேயன்றித் தத்துவஞானத்தின் குறிக்கோளாக இருக்க இயலாது என்று சிலர் நினைக்கலாம். எனினும், உண்மையாக அவ்வாறு நினைக்க இடமில்லை. ஏனெனின், இந்திய உள்ளத்தில் மோட்சம் என்னும் குறிக்கோள் இருப்புத்தன்மை அளவுகோலாக (positivistic standard) இடைவிடாது இருந்ததால் தொடக்கத்திலிருந்தே அவ்வாறில்லாதிருந்த தத்துவக் கொள்கைகளிலும் அது இவ் வாழ்க்கையில் அடையக்கூடியதாக விரைவில் கருதப்பட்டு, சீவன்முக்தி அல்லது உடம்பில் உயிருள்ளபோதே விடுதலை என்று வர்ணிக்கப்பட்டது. தொலைவான குறிக்கோளாகவே அது இருந்து வந்தது என்பது உண்மைதான். ஆயினும், அது மறுமையில் அடையக் கூடியதாகக் கருதப்படவில்லை என்பதைக் கட்டாயம் குறிப்பிடவேண்டும். மனிதனின் குறிக்கோள், ஐயத்திற்குள்ளான மறுமையில் அடைய வேண்டிய நிறைவு என்பதாக இராமல் இம்மையின் எல்லைக்குள்ளேயே இடைவிடா முன்னேற்றமாக இருப்பது என்று கூறப்பட்டது. சீவன் முக்தி என்னும் குறிக்கோளை வழக்கமாக உடன்படாத நியாய-வைசேடிகம்[1] விசிட்டாத்துவைதம்[2] போன்ற கொள்கைகளிலும் இம்மையிலே மனிதன் மெய்யுணர்வு விளக்கம் அடையுக்கூடும்

[1] See NSB. IV. ii. 2 ; NV. I. i. 1. ad finem.
[2] See SB. IV. i. 13.

என்பது தெளிவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. எவ்வாறெனில், உலகத்தைப்பற்றி அவன் கொண்டுள்ள நோக்கத்தை முழுவதும் மாற்றி, அதன்பின் அவன் நடத்தும் வாழ்க்கையை முழுவதும் புதிய பொருளுடையதாகச் செய்கிறதால், இந் நிலையைச் சீவன் முக்தி என்று வர்ணிப்பது சரியானதுதான். இது உபநிடதங்களில் காணப்படுவதால் வேத காலத்தின் பிற்பகுதியிலேயே நிலவிய செல்வாக்குமிக்க ஒரு கொள்கையின் உறுப்பாக இக் குறிக்கோள் இருந்தது. 'இதயத்தைப் பற்றிநிற்கும் எல்லா விருப்பங்களும் நீங்கப்பெற்றால் மனிதன் இறவா நிலை எய்திப் பிரமத்தை இம்மையிலேயே அடைகிறான்' என்று இவற்றுள் பழைய நூலொன்று கூறுகிறது.[1] இக் குறிக்கோள் தத்துவஞானத்தின் நோக்கமென அடிக்கடி தவறாகக் கருதப்படும் அறிவின் அமைதிக்கு (intellectual satisfaction) அப்பாற்பட்டது. எனினும், மனித அநுபவத்திற்கு இயல்வதான எல்லைக்குள் இருப்பதால் மோட்சம் என்பது இறப்பிற்குப் பிற்பட்ட நிலையென்னும் பொருளில் கருதப்படும் மதம் (dogma) தவிர்க்கப் பெறுகிறது. விதேகமுக்தி என்று வழங்கப் பெறும் மேலே கூறப்பட்ட இரண்டாவது கொள்கையும் தொடர்ந்து வந்துளது. எனினும், இது, இம்மையில் வாழ்ந்த நல்வாழ்வு, தீய வாழ்வின் விளைவுகளை வேறோரிடத்தில் இறந்த பின் அடைய வேண்டும் என்னும் பண்டைக்கருத்தை நினைவூட்டும் சின்னம். இக் கருத்தை விடாது வைத்திருப்பதால் எந்தக் கொள்கையும் தன் தத்துவ நோக்கில் உண்மையில் மாறுபடுவதில்லை.

(ii) தத்துவஞானத்தின் பயனைப்பற்றிய அத்தகைய நோக்கத்தின் கட்டாயமான துணைமுடிபு நோக்கம் கைகூடுவதற்கு ஏற்ற செயல்முறைத் திட்டத்தை அமைப்பதாகும். இதனால் தத்துவஞானம் வெறும் அறிவுநெறியாக இராது, வாழ்க்கை நெறியாகிறது. ஜைனத்தின் அடிப்படைக் கருத்து, 'அறிவுக்காக வாழாதே; வாழ அறிந்துகொள்'[2] என்பதாகக் கூறப்பட்டுளது. பிற இந்திய தத்துவங்களைப்பற்றியும் இதனையே நன்கு கூறலாம்.[3] ஒழுக்க முறைகள் இரு மரபுகளிலும் வேறுபடுகின்றன என்பது இயற்கையே. ஆயினும், அவற்றின் அடிப்படையில் துறவு மனப்பான்மை நிலவுகிறது. இதனைக் கற்பிப்

[1] Katha Up. II. iii. 14.

[2] OJ. p. 112.

[3] செயற்படுத்தப்பட்ட அடிப்படைத் தத்துவத்திற்கு வரலாற்றில் மாபெரும் எடுத்துக்காட்டு எனப் பௌத்தத்தைப்பற்றிப் பேராசிரியர் ஒயிட்ஹெட் (Whitehead) கூறுவதை இங்கே ஒப்பிடுக. (Religion in the Making, p. 39.)

பது இந்திய தத்துவக் கொள்கைகள் அனைத்திற்கும் உள்ள பிறி தொரு பொதுத்தன்மை[1]. பௌத்தம் போன்ற நாத்திகக் கொள்கைகளை உள்ளிட்ட தத்துவக் கொள்கைகள் தம் அடிப்படையில் வேறுபட்டாலும் துறவைக் கற்பிப்ப தில் அவையனைத்தும் ஒன்றுபடுகின்றன என்று சங்கரரின் புகழ் பெற்ற சீடரான சுரேசுவரர் கூறுகிறார்.[2] இதன் பொருள், துறவின் கட்டாயத்தை ஏற்றுக்கொள்ளும் அவை, அதற்கு வெவ்வேறு காரணங்கள் கூறுகின்றன என்பதாகும். பொதுவாகத் துன்பியல் போக்கையுடைய நாத்திகக் கொள்கைகள் முழுப்பற்றறுதியைப் பாராட்டியிருக்க வேண்டுமென்பது நன்கு விளங்கிக்கொள்ளத் தக்கதே. ஏனெனின், வாழ்க்கை பகட்டானது, நிலையற்றது என் னும் நம்பிக்கை அவற்றில் பரவியிருந்தது. இன்பியல் போக்கை யுடைய (optimistic) சில ஆத்திகக் கொள்கைகளும் அவ்வாறே செய்திருக்க வேண்டும் என்பது இங்கே சிறப்பாகக் குறிப்பிட வேண்டியதாகும். ஆனால் இவ் விருவகைக் கொள்கைகள் கற்பித்த துறவறத்தில் மிக முக்கியமான வேறுபாடு உளது. தன் நிலைமை யாதாயினும் மனிதன் அடியோடு உலகத்தைத் துறந்துவிடவேண்டு மென்பது நாத்திகக் கொள்கை. துறவறக் குறிக்கோள் படிப் படியாக அடைய வேண்டியது என்பது ஆத்திகக் கொள்கை. டாக் டர் வின்டர்னிட்ஸ் (Dr. Winternitz)[3] கூறுவதுபோல, உலகத்தை வானப்பிரத்தனாகவோ துறவியாகவோ நீத்தற்குமுன் 'ஆரியர் கள் முதலில் வேதம் ஓதும் மாணவனை பிரமசாரியாகவும் இல்லறத்தானாகவும் (கிருகத்தன்) இருந்து குடும்பத்தை ஏற்படுத்தி, வேள்விகள் செய்து பிராமணர்களுக்குச் சிறப்பு கள் செய்யும் நிலைகளின் வழியாகச் செல்ல வேண்டும் என்னும் ஆசிரமக் கொள்கையின்படிதான்' இக் குறிக்கோள் அணுகற் பாலது என்பது இவர்கள் கருத்து. தந்தைக்கும் மகனுக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடல் என்னும் தலைப்பில் மகாபாரதத்தில் ஓர் அதிகாரத்தில் இவ் விரு குறிக்கோள்களுக்கும் இடையிலுள்ள வேறு பாடு மிகத் தெளிவாகக் காட்டப்பெறுகிறது.[4] இதில் ஆத்திக வழியை விளக்கும் தகப்பனார், துறவாசிரம ஒழுக்கத்தின்படி

[1] சார்வாகக் கொள்கை இதற்கு விலக்கு; ஆனால் இப்போது அதைப்பற்றித் தெரிந்துள்ள உருவத்தில் அதனை ஒரு தத்து வத் திட்டம் என்பதற்கில்லை. VIIIஆம் அதிகாரத்தைப் பார்க்க.

[2] BUV. பக்கம் 513-15 st. 405-411.

[3] 'Ascetic Literature in Ancient India': Calcutta University Review for October 1923. p. 3.

[4] XII 277.

இறுதியில் வரவேண்டுவது என்று கூறுகிறார். ஆனால் வாழ்க்கையின் பல நிலையாமைகளுக்கிடையே அத்தகைய காலத் தாழ்வு செய்யும் நடைமுறையைப் பின்பற்றுவது அறியாமையின் உச்ச நிலையென்றும், உடனே உலகத்தளைகளை அறுத்துக்கொள்ள வேண்டும் என்றும் வற்புறுத்தித் தகப்பனாரை வேண்டிக்கொள்ளும் மகன் அவரைத் தன் வழிப்படுத்திக்கொள்வதில் வெற்றி காண்கிறான்.[1] அதாவது, முன்னவரின் கொள்கைப்படி, சமூகத்தில் வாழ்ந்து பெறும் பொருத்தமான முதற் பயிற்சியின்றிப் பற்றறுதி அடைய முடியாது; ஆனால் பின்னவரின் கொள்கைப்படி உலகத்தைப்பற்றிய மயக்கத்திலிருந்து தெளிவு பெற எந்த நேரமும் துறவுக்குப் போதியதாகையால் உடனேயே அதனை அடையலாம். ஒன்று பண்பு நலன்கள் நிறைவுபெறச் சமூகப் பயிற்சி இன்றியமையாததென நம்புவது;[2] மற்றது இப் பயிற்சி உதவிக்கு மாறாகத் தடையாயிருப்பதெனக் கொள்வது. ஆனால் நாத்திகர்கள் ஆன்மப் பண்பாட்டிற்குச் சமூகம் ஒரு கருவியாக இருக்கக்கூடும் என்னும் அளவில்மட்டும் சமூகத்தை ஏற்கவில்லையென்பதை உடனே கூறவேண்டும். சமூகத்திடம் அவர்கள் கொண்ட நோக்கம் அதனை வெறுப்பதாகவோ, புறக்கணிப்பதாகவோ இல்லை. ஏனெனின், அவர்கள் சமூகத்திற்குத் தனிப்பட்ட வகையில் மிக உயர்ந்த மதிப்பு அளித்தனர் என்பதும், மக்களிடம் பரிவும் அன்பும் காட்ட வேண்டுவதைச் சிறப்பாக வற்புறுத்தினர் என்பதும் உண்மையாக நமக்குத் தெரியும். நாத்திகர்கள் துறவற ஒழுக்கம் ஒன்றையே கருவியாகக் கொள்வதும் ஆத்திகர்கள் அதனைப் புதிய பயிற்சிக்கு ஒரு முன்னேற்பாடாகமட்டும் கொள்வதும் போன்ற பிற வேறுபாடுகளும் உள. இப் புதுப் பயிற்சியும் கொள்கைக்குக் கொள்கை வேறுபடலாம். விவரங்களில்

[1] நாத்திகச் சமூகத்தில் இல்லறத்தாருக்கு இடமில்லை யென்பதன்று, இதன் பொருள்; துறவியாவதற்குமுன் இல்லறப் பயிற்சி கட்டாயமெனக் கருதப்படவில்லையென்பதாம்.

[2] பிற்காலங்களில் ஆசிரமங்களின் ஒழுக்கம்பற்றிய விதியை ஆத்திகர்கள் நெகிழச் செய்தனர் என்பதைப் பின்னும் ஓர் அதிகாரத்தில் பார்ப்போம்; ஆயினும் துறவியாவதற்கு விருப்ப உரிமை, முதல் நிலையாகிய பிரமசரியத்தைப் பின்பற்றிய பிறகுதான் பெறக்கூடியது. அக் காலத்திய வழக்கத்தைக் கொண்டு தீர்மானித்தால் விதித்தளர்வு பெரும்பாலும் கொள்கையளவில் இருந்தது என்பதையும், இளமைத் துறவு விதியாக அன்றி விதிவிலக்காக இருந்தது என்பதையும் குறிப்பிட வேண்டும்,

வேற்றுமைகள் யாவையாயினும் பொதுவாக இரு மரபுகளையும் ஒன்றுபடுத்தும் இணைப்பாகத் துறவறம் உளது. அதற்கு முதலில் இடம் தராத திட்டங்களும் அதனை ஆதரிக்கின்றன என்பது சற்று நினைத்துப் பார்த்தால் தெரியும். இவ்வாறாக, மறுமையில் வள மைக்கு வாக்குறுதியளிக்கும் சடங்குக் கொள்கை (ritualism) இம்மையைப் பொறுத்தவரையில் உண்மையாக முழுத் தன்னல மறுப்பில் முடிகிறது. ஏனெனில், அது விதிக்கின்ற செயல்களின் விளைவுகள், இம்மையிலன்றிப் பிறிதோரிடத்தும் இம்மைக்கு முற்றும் மாறான நிலைகளிலும் பெற வேண்டியவை. அத்தகைய கொள்கைகளின் உட்கிடையாயிருந்த பற்றறுதியின் அடிப்படை, நாம் இனி பார்க்கப் போவதுபோல, வெளிப்படையாயிற்று. தன்னலமற்ற செயலைக் கற்பித்த கீதை, மறுமையில் பரிசுக்காக முயல்வதிலுள்ள தன்னலம் என்னும் மறைவான நோக்கத் தையும் அகற்றிவிட்டது.

இந்திய தத்துவக் கொள்கைகள் அனைத்தினூடேயும் நிலவும் துறவு மனப்பான்மையின் காரணமாக அவை விதிக்கும் வாழ்க்கை நெறி, ஒழுக்கம் என்று பொதுவாக வழங்குவதைக் கடந்து செல் வதை இயல்பாகக் கொண்டதெனலாம். வேறு வகையாகச் சொன் னால் இந்திய தத்துவத்தின் குறிக்கோள், அளவைக்கு எவ்வளவு அப்பாற்பட்டதாக உளதோ, அவ்வளவிற்கு அறத்திற்கும் அப்பாற்பட்டதாக உளது. எனினும், துறவறக் குறிக்கோளின் உட்காரணத்தை இரு வேறு வகையாக இந்திய சிந்தனையாளர்கள் விளக்குவதால் ஒழுக்கத்திற்கு அப்பால் செல்லும் போக்கு, பல கொள்கைகளிலும் சற்றே மாறுபட்ட பொருளுடையதாகிறது. ஆனால் இவ் வேறுபாடு முன்னதைப்போல ஆத்திக நாத்திக மரபு களையொத்த பிரிவைக் குறிக்கவில்லை. சில கொள்கைகள் தனி அகத்தின் (individual self) இறுதி இருப்பையும் (ultimacy) ஒத்துக்கொள்கின்றன. மற்றையவை, யாதாயினும் ஒரு பொரு ளில் இதை மறுக்கின்றன. எடுத்துக்காட்டாகத் தனி அகம் (individual self) நிலைபெற்ற பொருள் என்பதைப் பௌத்தம் முழுவதும் மறுக்க, உண்மையான அல்லது பொதுவான அகத்தில் (பரமாத்மாவில்) அது கலந்துவிடுவதால் அதன் தனித்தன்மை தாற்காலிகமானதே என்று அத்துவைதம் கொள்கிறது. மறு புறத்தில், இராமானுசருடைய கொள்கை போன்ற கடவுட் கொள்கையும் ஜைனம், நியாய வைசேடிகம் போன்ற பன்மைக் கொள்கைகளும் தனி அகம் இறுதி இருப்பை யுடையதென்பதை யேற்கின்றன; ஆனால் செருக்கை (அகங்காரத்தை) ஒழிப்பது தான் விடுதலைக்கு வழி என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. தனிப்

பட்டவர், சமூகம் என்னும் வேறுபாட்டை முழுவதும் மறுப்பதால் அதனை அடிப்படையாகக் கொண்ட கடப்பாடு என்னும் கருத்தே யாதாயினும் ஒரு வகையில் தனி அகத்தின் உண்மையை மறுக்கின்ற கொள்கைகளில் முடிவில் பொருளற்றுப் போகிறது. 'நான் சரியானதைச் செய்யவில்லையா? தவறானதைச் செய்தேனா?' என்பன போன்ற எண்ணங்களால் அவன் கவலையுறுவதில்லை என்று தன் நிலையிகந்த நோக்கை அடைந்தவரைப்பற்றித் தைத்திரீய உபநிடதம்[1] கூறுகிறது. தனி அகத்தின் இருப்பை ஒத்துக்கொண்டு ஆயினும், முழுத் தன்னடக்கத்தை வற்புறுத்தும் பிற கொள்கைகளில் கடப்பாட்டு உணர்வு நீடிக்கிறது. ஆயினும் மாணவன் தன் உரிமைகளைப்பற்றிய எண்ணமே இன்றிக் கடமையைச் செய்வதில் நாட்டங் கொள்கிறான். அதாவது, தனிப்பட்டவருக்கும் சமூகத்திற்கும் உள்ள வேறுபாடு உணரப் பெறினும் உரிமைகளுக்கும் கடமைகளுக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடு மறைந்துவிடுகிறது. இந்த அளவிற்கு நோக்கம், பொது ஒழுக்கத்திற்கு மேம்பட்டதாகிறது. இரு கொள்கைகளின்படியேயும் தன்னலத்தை முழுவதும் துறப்பதால் ஒழுக்கத்துறைக்கு இன்றியமையாது வேண்டப்படும் இருமை கடக்கப்படுகிறது. தனிப்பட்டவருக்கும் சமூகச் சூழலுக்கும் இடையே அவ்வளவு அரிதாகவோ, நுண்ணியதாகவோ உரிமைகளையும் கடமைகளையும் சரிப்படுத்துவதாகமட்டும் ஒழுக்கம் ஒரு கொள்கையிலுமில்லை.

பொதுவாக ஒழுக்கம் என்று கருதப்படுவதைக் கடந்ததாகத் தொடக்க நிலைகளிலும் பயிற்சி ஒரு வகையில் உளது என்பதையும் ஈண்டுச் சொல்லவேண்டும். இந்தியக் கருத்துப்படி தனிப்பட்டவர்களின் கடமைகள் மக்கள் சமூகத்தோடு அமைந்துவிடுவன வல்ல. ஆனால், உண்மையில் அவை, படைப்பில் உயிருள்ளவை அனைத்தையுமே உள்ளிட்டனவாக இருக்கின்றன. வாழ்க்கை பற்றிய இந்தியக் குறிக்கோளைத் தம்மைவிட நன்றாக விளக்கக் கூடியவர் இப்போது இல்லை எனத் தக்க ஒருவர் கூறுவதுபோல, 'உன்னைப்போலவே அயலானை நேசி' என்னும் பொதுக் கட்டளையுடன், 'உயிருள்ளவை ஒவ்வொன்றுமே உன் அயலான்' என்பதையும் இக் கொள்கை சேர்த்துவிடுகிறது.[2] இவ்வாறு அறத்துறையை விரிவாக்குவது, உரிமைகளைச் சாற்றுவது என்பதைவிடக் கடமைகளில் ஊக்கங் கொள்வதைத் தன் அடையாளச் சொல்லாகக் கொள்ளும் இந்திய அற இயலின் மனப்பான்மைக்கு நன்கு பொருந்துவதாக உளது. ஒழுக்க உணர்வற்ற உயிர்கள் நிறை

[1] ii, 9.

[2] See Romain Rolland: Mahatma Gandhi, p. 33.

வேற்றுவதற்குக் கடமைகள் இல்லாமலிருக்கலாம். ஆனால் அவற்றிற்குச் செய்ய வேண்டிய கடமை ஒன்றும் இல்லை என்பது பொருளன்று. அனைத்தாம் உயிரினங்களின் தோழமை (Fellowship of all living beings) என்னும் இக் குறிக்கோளை இன்னா செய்யாமை (அஹிம்சைக் கொள்கை) மிக நன்றாக விளக்குகிறது. இக் கொள்கை, உயர்தர இந்தியச் சமயங்கள் அனைத்திற்கும் இன்றியமையாப் பகுதியாகவும் மெய்யடியார்களாலும் மெய்யறிவாளர்களாலும்மட்டுமின்றி அசோகரைப் போன்ற மன்னர் மன்னராலும் கடைப்பிடிக்கப்பட்டதாகவும் உளது. மக்கள் சமூகத்தின் முதன்மையை இது குறைப்பதாக இருக்கலாம். இதனால் இக் குறிக்கோள் மக்கள் சமூகத்திடம் குறைந்த மதிப்புடையது என்பதன்று; ஆனால் உயிருடைய அனைத்தையும் உள்ளிட்ட இதைவிடப் பெரிய முழுமையில் மிகுந்த மதிப்புடையது என்பதேயாம். இதனால் மக்கள் ஒருமையுணர்ச்சியை இது புறக்கணிக்கவில்லை. மக்கள் நலத்திற்காக முயலுவதாக மட்டுமில்லாமல், பிரபஞ்ச அமைப்பில் மக்கள் பெற்றுள்ள வசதி நிலைக்கு ஒத்த கடப்பாட்டை உயிர்களனைத்திற்கும் செய்வதையும் இவ் வுணர்ச்சி உள்ளிட்டதாகக் கருதுகிறது. தனிப்பட்டவர்கள் நிலையில் பார்க்கும்போது எவ்வளவுதான் சமூக ஒழுக்கம், நம் நோக்கை விரிவாக்குவதாயினும் உண்மையில் படைப்பின் பிற உயிர்களினின்றும் நம்மைப் பிரித்து வைக்கிறது. தனிப்பட்ட அகங்காரத்துடன் (மனித) இனம்பற்றிய அகங்காரமும் உளது. இதனால் மனிதன் தன்னலத்திற்காகப் பிற உயிர்களைப் பயன்படுத்திக் கொள்ளலாம் என்னும் எண்ணம் கட்டாயம் எழுகிறது. மனிதன் உண்மையாகக் கட்டின்றி இருக்க வேண்டுமாயின் இந்த எண்ணத்தையும் அகற்றிவிட வேண்டும். மனித-மைய நோக்கத்தைக் (anthropocentric) கடந்து கீதை[1] கூறுவதுபோல, 'பசுவாயினும் யானையாயினும் நாயாயினும் கல்வியும் விநயமும் நன்கு கற்ற பிராமணனாயினும் நாயுண்ணும் புலையனாயினும்' எதனையும் ஒரே வகையில் புனிதமாகக் கருதும் நிலையில்தான் மனித இனம்பற்றிய அகங்காரமுமின்றி இருக்க முடியும்.

வீடு பேற்றினை (மோட்சத்தை) இறுதிப் பயனாகக் கொள்வதும் அதனை அடைவதற்குத் துறவு மனப்பான்மை கொண்ட பயிற்சியை மேற்கொள்வதும் இந்திய தத்துவ சிந்தனை யனைத்திற்கும் பொதுவான இரு பகுதிகளாகும். இந்தியாவில் தத்துவ ஞானத்தை வெறும் அறிவுக் கொள்கையாகவோ வெறும் ஒழுக்கக் கொள்கையாகவோ கருதாது இவ் விரண்டினையும் உள்ளடக்கி,

[1] V, 18.

இவற்றிற்கு அப்பாற் செல்வதாக அது இருப்பதை இவை சுட்டிக் காட்டுகின்றன. வேறு வகையாகச் சொன்னால், முற்கூறியது போல அளவை இயலும் அற இயலும் நிறைவேற்றுவதைவிட மிகுதியாக நிறைவேற்ற வேண்டும் என்பது இந்திய தத்துவத்தின் நோக்கமாகும். இவ் விரண்டும் முடிவாக இருப்பவை அல்லவெனி னும் தத்துவஞானத்தை அணுகுவதற்கு அவற்றின் வழியாகத் தான் செல்ல வேண்டியதாகிறது. ஆன்மிய எழுச்சிக்கு ஆன்மா விற்கு உதவியாக உள்ள இரு சிறகுகளாக இவை குறிக்கப்படுகின் றன. இவற்றின் உதவியால் எய்தப்பெறும் பயனுக்கு இரு அடை யாளங்கள் உள. ஒன்று, ஞானம் அல்லது அறிவு விளக்கம்.—இது உடனடி அநுபவமாகக் கனிந்துள்ள அறிவுத் துணிவு; மற்றொன்று, தனக்குள்ள அடிப்படைத் தத்துவக் காரணத்தைக் கண்டறிந்தபடி யால் உறுதியடைந்துள்ள வைராக்கியம் அல்லது தன்னலத் துறவு. அமைதி மனப்போக்கு இப் பயனின் தலைசிறந்த பண்பாம். அமைதி என்பது செயலின்மையைக் கட்டாயமாகக் குறிக்க வேண்டுமென்பதன்று. மனப்போக்கின் புறமாகவும், எனவே ஏறக்குறைய இரண்டாந்தரமாகவும் உள்ள புற நடத்தையை விட மனப்போக்குமட்டும் அல்லது அதினின்று எழும் உள் அநு பவம்மட்டுமே வற்புறுத்தப் பெறுகிறது. எப்படித் தத்துவப் பயிற்சியின் மதிப்பு, எதை மற்றப்படி ஒருவன் செய்திருக்க மாட்டானோ அதை அவன் செய்யும்படி தூண்டுவதில் இல்லையோ அப்படியே மற்றப்படி எதை அவன் தெரிந்திருக்க மாட்டானோ அதைத் தெரிந்துகொள்ளும்படி அறிவுறுத்துவதிலுமில்லை. முன்பு இல்லாதிருந்தபடி அவனைச் செய்துவிடுவதைத்தான் அது முதன் மையாகக் கொண்டுளது. துறக்கம் என்பது பின்னர் எதுவா யினும் முதலில் ஒரு மீப்பண்பு (temperament) என்று கூறப் பட்டுள்ளது.

பொதுவாகச் சில பண்புகளைக் கொண்டிருப்பினும் அடிப் படையில் வேறாக உள்ள இந்திய மரபின் முதன்மையான பிரிவு களைப்பற்றி இதுவரை பேசினோம். இந்திய தத்துவத்தின் வரலாறு என்பது இரு மரபுகளும் எவ்வகையில் ஒன்றையொன்று உரு வாக்கியும் உருவாக்கப்பட்டும் வேறுபட்ட கொள்கைகளைத் தோற்றுவித்துள்ளன என்பதன் வரலாறாகும். சிந்தனையின் அடிப் படையை விரிவாக்குவதில் அவற்றுள் நிகழ்ந்த மாற்றம் எவ்வளவு விரும்பத் தக்கதெனினும், எந்தப் பகுதியை ஒன்று மற்றொன்றி னின்றும் எடுத்து அமைத்துக் கொண்டுளது என்பதைக் கண்டு பிடிப்பது அரிதாகும்படி, ஒன்றையொன்று சார்ந்துளது. எடுத்துக் காட்டாக, நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ள சீவன்முக்தி என்னும் முதன்மை வாய்ந்த குறிக்கோள் எந்த மரபினின்றும் பெறப்

பட்டது என்பதைத் திட்டமாகக் கூற இயலாது. இந்த முன்னேற்ற இயக்கத்தில் ஒரு முறை ஒரு கொள்கையும் மறு முறை மறு கொள்கையும் ஓங்கி நிற்கின்றன. தெளிவாக, ஒரு சமயத்தில் ஏற்றம் பௌத்தத்திற்கு இருந்தது. முடிவாக அது மேலோங்கியது போலவும் தோன்றியது. ஆனால் இறுதியில் வேதாந்தம் வெற்றி பெற்றது. உபநிடதங்களில் காணும் சாயலில் அதன் அகத்தன்மை எஞ்சியிருப்பினும் வெற்றி பெறும் போக்கில் அது வெகுவாக மாறுதலடைந்துளது. எதிர்ப்புமரபின் வரலாற்றி னுடைய பல பகுதிகளை, இந்த இறுதி வளர்ச்சிக்குக் கொண்டு செலுத்தும் படிகளாக உண்மையில் நாம் கருதலாம். எனவே, இந்திய தத்துவத்தின் நிறைவேற்றமாக வேதாந்தத்தை யெடுத் துக்கொண்டு அதில் இந்தியக் குறிக்கோளின் ஒப்பு உயர்வற்ற வகையை உண்மையில் பார்க்கலாம். கொள்கை அளவில் இது, முழுமுதற் கொள்கை (Absolutism), கடவுட் கொள்கை (Theism) களின் வெற்றியைக் காட்டுகிறது. ஏனெனின், பலதிறப்பட்ட வேதாந்தக் கொள்கைகளுள் எவ்வளவு வேற்றுமைகளிருப்பினும் மேற்கூறிய இரு தலைப்புகளில் அவற்றை வகைப்படுத்தலாம். முன்னது ஒருமைப் போக்குடையது (Monistic). பின்னதும், வெளிப்படையாகப் பன்மைப் போக்குடையதெனினும் (Pluralistic) எல்லாம் கடவுளையே முழுவதும் சார்ந்துள்ளன என்பதை வற்புறுத்துவதால் ஒருமைப் போக்கிற்கு அடங் கிய தெனலாம். செயலளவில் வேதாந்தத்தின் வெற்றி வாழ்க் கையின் உடன்பாட்டுக் குறிக்கோளின் (positive ideal) எனக் கொள்ளலாம். மரபுக்கொத்த கொள்கையாகிய வேதாந்தம் (ஆத்திகம்) பாராட்டுகிற ஒழுக்கப் பயிற்சியின் சமூக அடிப் படையில்மட்டும் இது தெளிவாகிறது என்பதில்லை; மரபுக் கொவ்வாக் கொள்கைகள் (நாத்திகம்) செய்வதுபோல, அகத்தை யதன் சூழலினின்றும் தனிப்படுத்தாது, அகத்தின் நலன்களை முழுமையின் நலன்களாகக் கொண்டு, இவற்றி னிடையே உள்ள முரணைத் தீர்ப்பது மிக உயர்ந்த நன்மை யாகிறது. இதனை, வெவ்வேறு கொள்கைகளை விவரமாகக் கருதும் போது பார்க்கலாம். இரு குறிக்கோள்களுக்குமே முழுத் துறவுப் பயிற்சி வேண்டப்படுகிறது. ஆனால் வேதாந்தத்தின் துறவு, மற்றதைவிட மிக உயர்ந்ததும் நேர்த்தியானதுமாகும். நாம் எதிர் பார்க்கக் கூடியதைப்போல இந்தியக் கவிகளுள் மிகச் சிறந்தவ ரான காளிதாசர், 'தன்னைத் துறந்து உலகம் முழுவதையும் தனதாக்கிக் கொள்வது' என்று இந்தியர்களுக்குத் தெரிந்திருந்த இக் குறிக்கோளை மிக நன்றாக எடுத்துரைக்கிறார்.[1] ஒப்பு உயர்

[1] Malavikagnimitra, i. I.

வற்ற நன்மையைப்பற்றிய வேதாந்தக் கருத்து, பிரபஞ்ச நோக்கத்தை (Cosmic purpose) ஏற்றுக்கொள்வதை உணர்த்துகிறது. கடவுளால் ஏற்படுத்தப்பட்டதாக இருப்பினும் சரி, உண்மையில் இயற்கையில் உடனுறைவதாயினும் சரி, இந் நோக்கத்தை நிறைவேற்றுவதற்காக, உணர்ந்தோ உணராமலோ எல்லாம் இயங்குகின்றன என்பது வேதாந்தக் கொள்கை. தனியாள், தீமையினின்றும் விடுதலை யடையக்கூடுமென்பதை ஒத்துக்கொண்டாலும், ஆத்திகக் குறிக்கோளால் மாறுதலுக்குட்பட்ட அளவிலன்றி, உலகம் முழுவதிலும் அத்தகைய நோக்கம் இருப்பதாக நாத்திகக் கொள்கையினர் கொள்வதில்லை.

இயல் 1

வேதகாலம்

1. உபநிடதத்திற்கு முற்பட்ட சிந்தனை

இவ் வதிகாரத்திற்கு வேண்டும் செய்திக்கு மூலம் இரு வகைத்து : (1) ஆரியர்கள் தங்கள் புதிய இருப்பிடமாகிய இந்தியாவில் குடியேறியபின் யாத்த மந்திரங்கள் அல்லது செய்யுள்வகைத் துதிப்பாடல்கள் (metrical hymns); (2) பொது வாக, மந்திரங்களுக்குப் பிற்பட்ட காலத்தைச் சேர்ந்தவையும் வழி பாட்டுத் தன்மையுடையவை என்று கூறத்தக்கனவுமாகிய வேறு வகை நூல்களைச் சார்ந்த பிராமணங்கள். முன்னவை ரிக், அதர்வ சம்ஹிதங்கள் என்று வழங்கப் பெறுவனவற்றில் பெரும்பாலும் நிலைபெற்றுள்ளன. இவற்றுள் முதலாவது இப்போதுள்ள உருவத்தில் கி.மு. 600ஆம் ஆண்டையும், இரண்டாவது சற்றுப் பிற்காலத்தையும் சேர்ந்தவை. ஒன்றோ பலவோ ஆகிய கடவுள் களைப் புகழும் சமயப் பாடல்கள் பொதுவாக வழிபாட்டுச் சமயத்தில் பாடுவதற்கென இயற்றப்பெற்றவை. இப் பாடல்கள், சிறப்பாக, இவற்றுள் முற்பட்டவை, மிகப் பழைய சமஸ் கிருதத்தில் எழுதப்பெற்றுள்ளன ; இதன் காரணமாக, அவற்றின் பொருள் இதுவெனக் கருக்காகத் துணிவது அவ்வப்போது அரிதா கிறது. பிராமணங்கள் இயற்றப்பெறுவதற்கு முன்னமே-மிக முற் காலத்திலேயே-நிலவிய மரபு அற்றுப் போனதால் பண்டைய வழக்கினதான மொழியிலிருக்கும் இதற்குப் பொருள் கூறுவதி லுள்ள இடர்ப்பாடு மிகுதியாகிறது.[1] ஒரு சிறு எடுத்துக்காட்டு: ஞாயிறு 'பொற்கையுடைய' தெனக் கவி கூறுவதைவிட

[1] See Max Muller ; Ancient Sanskrit Literature, pp. 432-34.

வேறெதுவும் இயற்கையா யிராது ; எனினும், ஒரு துதிப்பாடலில் வரும் இக் கவித்தொடரைச் சொன்னது சொன்னபடியே எடுத்துக் கொண்டு ஞாயிறு தன் கையை இழந்ததாகவும், பின்னர்த் தங்கத் தாலான கை யொன்றை அதற்குப் பதிலாகப் பெற்றதாகவும் பிராமணத்தில் கதையொன்று விளங்குகிறது. இந்தப் பழங் காலத்தில் நிலவிய கருத்துக்களைச் சரியாகப் புரிந்துகொள்வதி லுள்ள இடர்ப்பாட்டிற்குக் காரணங்களாக உள்ளவற்றோடு நமக்கு இப்போது கிடைத்துள்ள மந்திரங்கள் அரைகுறையாக இருப்பதையும் ஒரு காரணமாகச் சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டும். ஒன்றாகத் தொகுக்கப் பெறுவதற்குமுன் பல தலைமுறைகளாக இப் பாடல்கள் மிதக்கும் நிலை என்று கூறத் தகுந்த நிலையிலிருந்தன என்னும் உண்மை அவற்றுள் சில தொலைந்து போயிருக்க வேண்டுமென்பதைக் காட்டுகிறது. இறுதியில் அவை தொகுக்கப் பெற்றபோது, தொகுப்பில் எல்லாவற்றையும் சேர்த்துக்கொள்ள வில்லை. மெய்யான அக்கரையின் மையமாக இக் காலத்தில் இடம்பெற்ற சடங்கிற்கு ஏறக்குறைய நேர் தொடர்புடையதாக இருந்தவையே சேர்க்கப்பெற்றன. இதன் விளைவாக அவற்றி னின்றும் திரட்டக்கூடிய செய்தி நிறைவற்றதாகவும் ஒருதலை யாகவும் உளது. மந்திரங்களைப் போலன்றிப் பிராமணங்கள் உரைநடையில் எழுதப்பெற்றுள்ளன. முற்பட்ட இலக்கிய மாகிய மந்திரங்களை விளக்குவனவாக இவை வெளிப்படையாகக் கூறுகின்றன. ஆயினும், முன்னர்க் கூறியபடி, சில வேளைகளில் அவற்றைத் தவறாகப் புரிந்துகொள்கின்றன. இப்பொழுதுள்ள உருவத்திலிருந்து தீர்மானித்தால், அவற்றின் தலையாய நோக்கம், தொகுக்கப்பெற்ற காலத்திலிருந்த வேள்விகளைப்பற்றிய செய்திகளை வேள்விகள் செய்வதற்குச் செயல்முறை உதவி தருவதற்காக ஒன்றுசேர்ப்பதாக இருக்கவேண்டும். சிக்க லான சடங்கு அக் காலத்தில் நிலவியிருந்ததை இவை சுட்டு கின்றன. பொதுவாக இவற்றின் சிந்தனைகள் தத்துவ ஞானத் துடன் குறைந்த தொடர்புடையன. ஆனால் சடங்குகளின் தன்மையை விளக்குகையில் பிராமணங்களை ஆக்கியோர் அக் காலத்துத் தத்துவ சிந்தனையைச் சற்றே காட்டும் இடைப்பிற வரலாகக் கோட்பாட்டாய்வில் சில வேளைகளில் திளைக்கின்றனர். மரபு வழியில் வழக்கமாகத் தமக்கு இறுதிப் பகுதிகளாகவுள்ள உபநிடதங்களையும் பிராமணங்கள் உள்ளிட்டிருக்கின்றன. ஆனால் கருத்துக்களிலும் உணர்ச்சிகளிலும் அவை இயற்கையில் வேறானவை. மேலும், உபநிடதங்கள் மிகப் பெரிய முதன்மை வாய்ந்தவை யாதலால் இந்திய தத்துவம் அனைத்திற்கும் பிறப் பிடமாக அவற்றைச் சிலர் கருதுகின்றனர். இக் காரணங்கள்

பற்றி இவ் வதிகாரத்தில் மந்திரங்கள், பிராமணங்கள் என்று திட்டமாகக் கூறப்படுவனவற்றில் கருத்தைச் செலுத்தி, உபநிடதங்களை அடுத்த அதிகாரத்தில் எடுத்துக்கொள்ளலாம்.

I

சமயத்தின் தொடக்கம் தெரிந்துகொள்ள முடியாத மறை பொருளாக உளது. அதைப்பற்றி மிகுந்த கருத்து வேறுபாடு உளது. சமயத்தின் மிகப் பழைய உருவம் இயற்கை ஆற்றல் களின் வழிபாடாக அமைந்திருந்தது என்று வைத்துக்கொள்ள லாம். வெறும் விலங்கு நிலை உணர்வினின்றும் மனிதன் முதலில் உயரும்போது தன்னைச் சூழ்ந்திருக்கும் வலிவுள்ள ஆற்றல்களின் மீது கிட்டத்தட்ட முழுவதுமே தான் சார்ந்திருப்பதை உணர் கிறான். தன்னுடைய சொந்த அநுபவத்தில் எல்லா ஆற்றல்களை யும் தான் செய்யும் முயற்சியுடன் இணைக்கும் பழக்கத்தினால் இவ் வாற்றல்கள், தமக்குப் பின் மறைவாக இருந்து இயக்குவிக்கும் புலனுணர்வுடைய உயிர்களினால் ஏற்படுபவை எனக் கருது கிறான். வேறு வகையாகச் சொன்னால் பழங்கால மனிதன் இயற்கை ஆற்றல்களை உருவகப்படுத்துகிறான். பேராற்றல் காரணமாக அவை அவனுடைய கடவுளர்க ளாகிவிடுகின்றன. அவற்றை அஞ்சிப் போற்றும் மனப்பான்மையை வளர்த்துக் கொண்டு அவற்றின் புகழ் பாடி, அவற்றின் சினத்தை மாற்றவோ ஆதரவைப் பெறவோ வழிபாடோ வேள்வியோ செய்கிறான். எனினும், இக் கடவுளருடைய தெய்வத்தன்மை வரையறைக்குட் பட்டதாக உளது. ஏனெனின், தெய்வங்களென வழங்கப்பட்டா லும் கட்டாயமாக அவற்றைப்பற்றிய கருத்து மனித அச்சின் படியும் எந்த நோக்கங்களும் வல்லுணர்ச்சிகளும் அவனை உந்து கின்றனவோ அவற்றினாலேயே அவையும் உந்தப்படுவனவாகவும் அமைகிறது. உண்மையில், அவை மேன்மைப்படுத்தப்பட்ட மக் களே. ஆகையால் முழுவதும் இயற்கையாகவோ இயற்கையிகந்த தாகவோ அவை இல்லை. இந்த நம்பிக்கை எளிதாயும் குழவி நிலை யினதாயும் தோன்றினாலும் தத்துவ அடிப்படை முழுவதும் அற்ற தாகவுமில்லை. காட்சிக்குப் புலனாகும் உலகம் தன்னிலேயே நிறை வானதன்றெனவும், அதனுள் ஓர் உண்மை மறைந்து கிடக்கிற தெனவும் ஓர் உறுதியை அது குறிக்கிறது. அடித்தளத்தில் அது, நிகழ்ச்சி ஒவ்வொன்றிற்கும் ஒரு காரணமுளது என்னும் நம்பிக் கையை உட்பொருளாகக் கொண்டு, காணப்பட்ட உண்மை களுக்கு விளக்கம் தேடும் நாட்டமாகும். எங்கும் காரணமின்றிக் காரியமில்லை என நம்புவது, இயற்கை ஒரேபடித்தானது என்று கட்டாயமாக நம்புவதாகும். பண்டைய மனிதன், இயற்கை

நிகழ்ச்சிகள் ஒழுங்காக மீண்டும் மீண்டும் வருவதைக் கண்டிருந் தாலன்றி, ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சிக்கும் ஒரு காரணமுண்டென உள் ளூற உறுதியாக நம்பியிருந்தாலன்றி, அவற்றை விளக்குவதற் கென இத்தகைய கடவுளரை அவன் படைத்திருக்கமாட்டான். அவற்றின் பின்னிருந்து இயங்குவனவாகக் கொள்ளப்பட்ட சில காரணங்களால் அவை விளேவன என அவன் கருதினுன். ஆகை யால் விளக்கம் என்று உண்மையில் சொல்லத்தக்க வகையில் அது சிறிதளவே இருந்தது என்பது மெய்யே. மேலும், தான் விளக்கம் தருவதாகவே அவன் பெரும்பாலும் உணராதிருந்தான். எனி னும், எவ்வளவு வெற்றியின்றியோ உணர்வின்றியோ இருப்பி னும், காணப்பெற்ற மெய்ம்மைகளுக்குக் காரணங்கள் தேடும் முயற்சி ஈண்டுத் தெளிவாகக் குறிக்கப்படுகிறது. எந்த வகையான தற்செயல் நிகழ்ச்சிக் கொள்கையையும் (accidentalism) ஏற்பது இத்தகைய கோட்பாட்டாய்வுப் போக்குடன் பொருந்துவ தன்று.

எனினும், ஆரிய சமயம் இந்தியாவில் தோன்றியபொழுது தன்னேப்பற்றிய வரலாறுடையதாயிருந்தபடியால் நேரடியாக மேற்கூறிய நம்பிக்கையின் பழைய உருவத்தைப்பற்றி அக்கறை கொள்ள வேண்டியதில்லே. அமெரிக்க அறிஞர் ஒருவர் முரணுரை யாகக் கூறுவதுபோல், 'இந்தியாவிற்கு வருவதற்கு முன்னரே இந்திய சமயம் தொடங்கிவிட்டது'.[1] இந்திய சமயம், இந்தியா விற்கு வந்த ஆரியர்களுடைய இனமாகிய இந்திய-ஐரோப்பியரது பழைய சமயத்தின் தொடர்ச்சியே யாகும். இம் மெய்ம்மையைத் தெளிவாகச் சுட்டும் பழஞ்சொற்கள் சமஸ்கிருதத்தில் உள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக, சமஸ்கிருதத்தில் கடவுள் என்னும் பொருள் கொண்ட 'தேவ' (திவ-ஒளிர்கிற) என்னும் சொல் டியூஸ் (deus) என்னும் லத்தீன் சொல்லின் நேர் தொடர்பினதாக உளது. இது, முழுமுதல் (God-head) என்னும் கருத்தை இயற்கையின் ஒளிவாய்ந்த ஆற்றல்களோடு இந்திய-ஐரோப்பியர் தாங்கள் முதல் வாழ்ந்த இடத்தில் தொடர்புபடுத்திய காலத் தைக் குறிக்கிறது. ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட இந்திய-ஐரோப்பிய மொழிகளுக்குப் பொதுவான, 'வழிபடு' என்னும் பொருள் கொண்ட 'யஜ்' (yaj) என்னும் வேர்ச்சொல் இத்தகைய தெய்விக ஆற்றல்களிடம் அவர்கள் கொண்டிருந்த வழிபாட்டுணர்ச்சியை இதே அளவிற்கு நன்கு விளக்குகிறது. மேலும் ஓர் எடுத்துக் காட்டு, இரானியக் கடவுளான மித்ரா (Mithra)வுக்கு ஒத்ததாக வேதத்தில் பேசப்பெறும் மித்ரா (Mitra) இந்தியாவில் உளது.

[1]Rel. V.p. 16.

ஒரு காலத்தில் இக் கடவுள்பற்றிய சமயம் மேற்கு ஆசியாவிலும் ஐரோப்பாவிலும் பெருவழக்குடையதாக இருந்தது. பண்டைய இந்திய சமயம் தொடங்குவதற்கு முன் இருந்த நிலைகள் எவ்வாறு இருந்தன என்று சுட்ட இவை போதியவை. இந்திய-ஐரோப்பிய நிலையையும், பிற்கால இந்தியர்கள், பாரசீகர்கள் ஆகியோரின் முன்னோர்களுடன் வாழ்ந்து, பொதுவான நம்பிக்கையுடையவர்களாயிருந்த இந்திய-இரானிய நிலையையும் பழங்கால இந்திய சமயம் தன் வளர்ச்சியில் கடந்து சென்றது. வேதகாலக் கடவுளர் என்போர், இந்தியாவிற்கு வருவதற்குமுன் இருந்த இரு கால வரையறைகளையும் சேர்ந்த பழங் கடவுளர் மட்டுமல்லர்; தாங்கள் குடியேறிய புதிய நாட்டில் ஆரியர் அமைத்துக்கொண்ட வேறு பல கடவுளருமாவர்: எடுத்துக் காட்டாக ஸரஸ்வதி போன்ற ஆறுகள் கடவுளராயின (River-deities). பழையனவும் புதியனவுமான இக் கடவுளரின் எண்ணிக்கை வரையறையுடையதன்று. சில வேளைகளில் முப்பத்து மூன்றாக எண்ணப்பட்டு, அவற்றின் இருப்பிடத்திற்கேற்ப ஒவ்வொன்றும் பதினொன்று கொண்ட முப்பிரிவுகளாக வகைப்படுத்தப்படுகின்றன. அவையாவன: (1) மித்திரன், வருணன் போன்ற வானுறை கடவுளர்; (2) இந்திரன், மருதர் (Maruts) போன்ற விண்ணுக்கும் மண்ணுக்கும் இடைநிலையிலுள்ள (அந்தர்கதம்) கடவுளர்; (3) அக்கினி, சோமன் போன்ற மண்ணுறை கடவுளர் — இவ்வகையமைப்பு, கடவுளருக்கிடையே உள்ள உறவுகளைக் கண்டு பிடித்து முறையாக அவர்களை ஒழுங்குபடுத்தும் விருப்பத்தைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. அவர்களனைவரும் ஒத்த ஆற்றலுடையவர். ஏனையோரைவிட மேலைப்புண்டாக்கும் கடவுளராக-குறிப்பாகப் போர்வீரர்களுக்கும் அன்புடைய அடியவர்களுக்கும் முறையே கடவுளரான இந்திரனும் வருணனும்போல-இருப்பினும் தலைமையான கடவுளென ஒருவரும் ஏற்கப்படவில்லை.

வேதத்தின் புராணக் கதை(mythology)பற்றிய விவரங்களைக் குறித்து இங்கே நீளப் பேசத் தேவையில்லை. தத்துவத் தொடர்புடைய தன்மைகளைமட்டுமே இங்கே குறிப்பிடலாம். முதலாவது நம் கவனத்தை ஈர்ப்பது, வியக்கத்தக்க வகையில் இயற்கைக்கு எவ்வளவு நெருங்கியவர்களாக வேதகாலக் கடவுளர் உளர் என்பதாகும். எடுத்துக்காட்டாக, அக்கினி, பர்ஜன்யன் (Parjanya) என்பவற்றிற்கு இயற்கையில் அடிப்படையாக இருப்பது எது என்பதைப்பற்றி ஐயம் ஒரு சிறிதும் இல்லை. கடவுளராகவும், அதே சமயத்தில் இயற்கைப் பொருள்களாகவும் இருப்பவை தீ, முகில் ஆகியவை. அக்கினி, இந்திரன் போன்ற மற்றக் கடவுளரின் அடிப்படை அவ்வளவு தெளிவாக இல்லை என்பது உண்மை

தான். ஆனல், கிரேக்க சமயக் கதைபோலன்றி, பெரு வழக்காக வேதத்திலுள்ள கடவுளரின் வகை குறைவுநிலை உருவகம் உடையது (incomplete personification) என்பதை நாம் நினைவு கொள்ளவேண்டும். ஒப்புமையாகப் பேசும்போது, வேதசமயம் தன் மூலத்தினின்றும் எவ்வளவு தொலைவு பெயர்ந்துளது என் பதைப் பார்த்தால், இது குறிப்பிடத்தக்க சிறப்புத் தன்மையாக உளது. 'வளர்ச்சி தடைப்பட்ட மனித இயல்பேற்றுக் கொள்கை' (arrested anthropomorphism) என இது பொதுவாக வர்ணிக்கப் படுகிறது ; இத் தொடர் விரும்பத்தக்கதொரு சிறப்புத் தன்மை- அதாவது, கடவுளைப்பற்றிய வேதக்கருத்து முழு உருவகநிலை யின்றி இருப்பதாக எண்ணும்படி செய்யக்கூடுமெனினும் உண் மையில் இது அதன் மேன்மையைச் சுட்டிக்காட்டுகிறது-அதாவது, தத்துவக் கோட்பாட்டாய்விற்கு மிக உகந்த வேதகால ஆரியரின் மனப்பான்மையைக் காட்டுகிறது. அறிஞர் கூறியுள்ளது[1] போல இந்தியாவில் குறிப்பிடத்தக்க முறையில் கவர்ச்சியாக உள்ள இயற்கையின் சிறப்பியல்புகள் இயற்கையிடம் இந்தியர் கொண் டுள்ள 'மறவாத சார்பை' (unforgetting adherence) விளக்க லாம். ஆனல் இது குறைந்தது அதே அளவிற்கு இந்தியரின் தத்துவ மனப்பான்மை காரணமாகவும் விளைந்திருக்கலாம். மெய்ம்மை யாதெனின், வேதகால இந்தியர் தங்கள் கருத்துக்களை, தேவைக்கு மிஞ்சிய விரைவுடன் உருப்பெற விடவில்லை. கோட் பாட்டாய்வில் அவர்கள் அக்கறை மிக ஆழ்ந்ததாகவும் பரம் பொருள் (The ultimate) புதிராக இருப்பதைப்பற்றிய உணர்வு மிக நுட்பமானதாகவும் இருந்தபடியால் ஏற்ற விடை காணும் வரையில், தாம் புரிந்துகொள்ள முயன்ற இயற்கை நிகழ்ச்சிகளை மறையவிடாமல் அவர்கள் தங்கள் பார்வையில் வைத்திருந்தார் கள்.[2] இந்தச் சிறப்பியல்பு உண்மை காண்பதில் இருந்த ஆர்வத் தைக் காட்டுகிறது. இந்திய தத்துவ ஆராய்ச்சியின் ஆழத்தை மட்டுமன்றித் தத்துவச் சிக்கல்களுக்குத் தரப்பெற்ற விடைகள், பலதிறப்பட்டனவா யிருப்பதையும் இது விளக்குகிறது.

இவ்வாறே தொடக்கநிலை இந்திய சமயத்தைப்பற்றிய குறிப் பிடத்தக்க சிறப்பியல்பு, மந்திரங்களில் தெளிவாக இடம் பெற் றுள்ள 'ரித' (rta) என்பதைப்பற்றிய கருத்தில் காணப்பெறு கிறது.[3] ரிதத்தைக் காப்போர் (கோபா ரிதஸ்ய), ரிதம் பயில்

[1] Rel. V. p. 82.
[2] Cf. Id. pp. 85, 151.
[3] See Id. p. 12.

வோர் (ரிதாயு) என்பனபோன்ற தொடர்கள் தெய்வங்களைப் பற்றிய வர்ணனையில் அடிக்கடி வருகின்றன. இந்தியர்களுக்கு முற்பட்ட காலத்தில் தோன்றிய இச் சொல், இயற்கையின் ஒரே தன்மையை அல்லது மறைமுகமாக மாறி மாறி வரும் பகல் இரவுகளைச் சுட்டிக் காட்டுவதைப் போன்ற ஒழுங்குப் போக்கை முதலில் உணர்த்தியது. ஆனால் மந்திரங்களில் இப் பொருளுடன் 'அற ஒழுங்கு' என்பதையும் இது சேர்த்துக் குறிப்பதாகிறது.[1] எனவே, பிரபஞ்ச ஒழுங்கை நிலைபெறுத்துவோராக மட்டுமல்லாமல் அற நியதிகளைத் தாங்குவோராகவும் வேதத்தில் காணப்பெறும் கடவுளரைக் கருதவேண்டும். அவர்கள் நல்லவர்களுக்கு நண்பராகவும், தீய உள்ளத்தினருக்குப் பகைவர்களாகவும் இருப்பதால் அவர்களுடைய வெறுப்பிற்கு ஆளாகாமல் இருக்க வேண்டுமானால் மனிதன் நேர்மையாக இருக்க முயலவேண்டும். பிரபஞ்ச ஒழுங்குடன் அற ஒழுங்கையும் நிலைநிறுத்துவதில் தெய்வத்திற்கு உள்ள இச் சமப் பொறுப்பு வருணனைப்(Varuna)பற்றிய கருத்தில் மிகத் தெளிவுடன் உளது. வருண பகவான் வானத்தை உணர்த்துகிறார்; விண்ஒளித் தெய்வமாக உளர். ஒருவரும் மீற முடியாதவாறு பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் நியதிகளை அவர் உறுதி செய்துள்ளதாக வர்ணிக்கப்படுகிறார். எடுத்துக்காட்டாக, அவருடைய வல்லமையால் கடல் வழிந்தோடாதவாறு ஆறுகள் அதனுள் பாய்கின்றன என்று கூறப்படுகிறது. ஆனால் அவருடைய ஆட்சி பௌதிகத் துறைவரையில்தான் என்று அளவுபடுத்தப்பட்டதன்று; அதனையும் கடந்து அறத் துறையிலும் பரந்துளது. அங்கேயும் அவருடைய நியதிகள், பௌதிகத் துறையிலுள்ளவாறே மீற முடியாதவையாயும் எக்காலத்தவையாயும் இருக்கின்றன. அவர் எல்லாம் அறிந்தவராதலின் மிகச் சிறிய பாவமும் அவர் பார்வைக்குத் தப்பாது. அவருடைய விழிப்பான பார்வை, அனைத்தையும் ஊடுருவக்கூடிய தன்மையுடையது என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுவதற்காக ஞாயிறு அவருடைய கண் எனக் கவிநயத்துடன் வர்ணிக்கப்படுகிறது. வேதபுராணக் கதைகளில் காணும் வருண பகவானைப்பற்றிய கருத்தை அடக்கி இந்திரனைப்பற்றிய கருத்து விரைவில் மேலோங்கி நிற்கிறது. இந்திரன், நாம் முன்னர்க் கூறியதைப்போல, நேர்மையுடன் தொடர்புடைய கடவுள் என்பதைவிடப் போர்களுடன் தொடர்புடையவன் ஆவான். இதைக் கொண்டு தற்கால ஆராய்ச்சியாளர் சிலர், இந்தியர்களுடைய

[1] 'மெய்யல்லாத' அல்லது 'பொய்யான' என்னும் பொருள்படும் 'அந்ருதம்' என்பதை இதனுடன் வேறுபடுத்திக் காண்க. இப் பொருள்விரிவு இந்திய-இரானிய (Indo-Iranian) காலத்தைச் சேர்ந்தது.

ஒழுக்கத்தின் உயர்நிலையில், இதனையொத்த வீழ்ச்சி இருந்த தென்னும் முடிவுக்கு வருகின்றனர்.[1] ஆனால் அவர்கள், இந்திரனைப் பற்றிய கருத்து முதன்மை பெறுவதற்கு வாய்ப்பாயிருந்த தனிப் பட்ட கால இடநிலைகளை மறந்துவிடுகின்றனர். இந்தியாவில் குடியேறிய ஆரியர்கள் எண்ணற்ற உள்நாட்டு மக்களினங்களை அடக்கவேண்டியதாயிருந்தது. இவ் வடக்கு முறையில் அமைதித் தன்மை வாய்ந்த கடவுளாக இருந்த வருணனின் உதவியை நாடுவது சரியாயிராததால் ரிக்வேதத்தில் பேசப்பெறும் போர்க் கடவுளான இந்திரனைப்பற்றிய கருத்து வளர்வதாயிற்று. 'வேறொரு நாட்டு மக்களுக்கு எதிராகத் தம் நாட்டு உணர்ச்சியைக் காட்டும்போது இருப்பதைவிட வேறு எப்பொழுதும் நாட்டு மக்கள் அவ்வளவு முரடாக இருப்பதில்லை' என்று கூறப்பட் டுள்ளது.[2] இந்திரனுக்குத் தலைமை யளிக்கப்பெற்றிருந்த காலத்தில் அவனுடைய தனிப்பண்புகளாக விளங்கிய தன்முனைப்பும் வன்முறையும், அவனை வழிபட்டவர்களிடத்தில் நிழ லிட்டன என்பதை நாம் ஒப்புக்கொள்ளலாம். ஆனால் அது நாள டைவில் மறைந்துபோன போக்கு. இந்திரன் இந்தியர்களுடைய முழுமுதற் கடவுள் ஆகவில்லை. ஒழுக்க மேம்பாடு மிகுந்திருந்த வேறு கடவுளருக்கு இந்திரன் இடந் தரவேண்டியிருந்ததால் இந்தியர்களுடைய நோக்கில் நேர்மையின் இடத்தை வல்லமை முடிவாகப் பற்றிக்கொண்டது என்று துணிவது சரியாகத் தோன்ற வில்லை. மேலும், இந்திரனிடத்தில் ஒழுக்கப் பண்புகள் இல்லா மலுமில்லை ; ரிதத்திற்கு வருண பகவான்மட்டும் ஆதரவாக இல்லை. அவரை உள்ளிட்ட ஞாயிறு-கடவுளர் (sun-gods) அனை வருமே அவரைப்போலவே அதற்கு ஆதரவானவர்கள்தாம்.[3] மற்றும், எபிரேய (Hebraic) வகை என்று கூறப்பட்டதைப்போல ஒரு வகையான கடவுட்கொள்கையை விளக்குபவராகத்தான் வருண பகவான் இருக்கிறார். அடுத்து நாம் பார்க்கப்போவதைப் போல வேதகால இந்தியாவில் சமயக்கருத்தின் வளர்ச்சி இதற்கு முழுவதுமே வேறான வகைகளில் ஏற்பட்டு, பொதுவாக, இறைமை யைப்பற்றிய கருத்து வரவர ஆளுமையைக் குறிக்காதபடி (impersonal) ஆயிற்று. மேற்குறித்த காலத்தில் வருண பகவானைப்பற்றிய கருத்துப் புறக்கணிக்கப்பட்டது, முழு முதலை (God-head) அவ்வாறு கருதுவது மெல்லக் கைவிடப்பட்டது என்பதைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளலாம் ; ஆரியர்கள் உள்ளத்தில் ஒழுக்கம்பற்றிய

[1] See, e.g. Cambridge History of India, Vol. i, pp. 103, 108.
[2] Rel. V. p. 175.
[3] See Macdonell : Vedic Mythology, pp. 18, 65.

கருத்தே மறையலாயிற்று என்பதைக் கட்டாயமாக உணர்த்துவதாக இதைக் கொள்ளத் தேவையில்லை. இதுபற்றிய கேள்வி வேறு வகையில் ஆராய்ந்து முடிவு செய்ய வேண்டியதாகும். இவ் வாராய்ச்சியின் விவரங்களில் நுழையாது ருடால்ப் ராத் (Rudolph Roth) என்பவருடைய கருத்தை எடுத்துக்காட்டலாம். தற்காலத்தில் வேதத்தை மிக ஆழ்ந்து படித்தவர்களுள் ஒருவரான இவர், இக் கேள்வியை ஆராயும்போது,[1] மனிதனுக்கும் கடவுளுக்கும் உள்ள உறவு, இவ் வுலகை நீத்த உயிர்களின் நிலை போன்ற வேதத்தின் அடிப்படைக் கருத்துக்களை எண்ணிப் பார்த்து, அவற்றிற்குத் திட்டமான அறநிலை மதிப்புத் (positive moral value) தராமலும் இத்தகைய கருத்துக்களைக் கொண்டுள்ள ஓர் இலக்கியத்தை உயர்வாகப் பாராட்டாமலும் இருக்க முடியாது என்று முடிவு கட்டுகிறார்.

II

அமைப்பிலிருந்ததைப்போலத் தன்னைத் தோற்றுவித்த நோக்கத்திலும் ஒவ்வொரு வேதச் சடங்கும் எளிதாகவே இருந்தது. வழிபடப்பெற்ற கடவுளர் நன்கு தெரிந்த இயற்கை ஆற்றல்களாக இருந்தனர். அவர்களுக்குக் காணிக்கையாக அளிக்கப் பெற்றவை—பால், தானியம், நெய் போன்றவை. வழிபாட்டின் நோக்கம், பொதுவாக விரும்பப்பெற்ற பொருள்களை, அதாவது மக்கட்பேறு, ஆடுமாடுகள் முதலியவற்றைப் பெறுவது அல்லது பகைவர்களை நீக்குவது என்பதாகும். சிற்சில வேளைகளில் வேள்வி, முன்பே கிடைத்த நன்மைகளுக்காகக் கடவுளருக்கு நன்றி செலுத்தும் வகையிலிருந்தது. வேள்வி உணவை உண்ணும்போது தெய்வத் தொடர்பு கொண்டிருப்பதாகவோ தெய்வத்தின் வசப் பட்டிருப்பதாகவோ வழிபடுவோர் நம்பினதால் இது அகநிலையின் புறச் சடங்காகவும் ஓரளவு கருதப்பட்டிருக்கலாம் (idea of sacrament). ஆனால் இவ் வெளிமை விரைவில் மறைந்துவிட்டது; தொடக்க கால மந்திரங்கள் சிலவற்றில் குழவி மனப்பான்மை வாய்ந்த இவ் வழிபாட்டிற்குப் பதிலாக முன்னரே படிமுறையில் அமைந்த (hieratic) சமய வழக்கைப் பார்க்கிறோம். எனினும், வேதகால முற்பகுதியில் சடங்கு தனக்கு உரித்தான அளவிற்கு மேல் வளர்ந்துவிட்டதாகச் சொல்வதற்கில்லை. ஆனால் அது அவ்வாறு வளர்ந்து பிந்திய மந்திரங்கள், பிராமணங்களின் காலத்தில் மிக விரைவாகிவிட்டது. எனினும், இந்தியத் தத்துவத்துடன் இவ் வளர்ச்சி நேரான தொடர்புடைய தன்றாதலின்

[1] JAOS. Vol. iii, pp. 331-47. See also EI. pp 44, 61-62.

இதனை விரிவாக ஈண்டு எண்ணிப் பார்க்க வேண்டுவதில்லை. இதன் பொதுத் தன்மைகள் சிலவற்றைமட்டும் சுட்டிக் காட்டுவது போதும் ; அத் தன்மைகளுள் ஒன்று படையல் அளிக்கப்பெற்ற கடவுளரின் பண்புநலத்தில் ஏற்பட்ட பெரிய மாறுதலாகும். இயற்கை நிகழ்ச்சித் துறைகள் ஏதாவது ஒன்றினின்றும் எடுத்துக் கொள்ளப்பெற்ற பழைய கடவுளருடன் வேள்வியில் பல செயற்கைக் கடவுளருக்கும் இப்போது மேன்மை தரப் பெறுவதைப் பார்க்கிறோம். இவ்வாறாக ஒரு குறிப்பிட்ட சடங்கில் பயன்படுத்தப்பட்ட மண்பானை ஒன்று ஏறக்குறைய முதன்மையான ஆற்றல் வாய்ந்த கடவுளே என்று சொல்லக் கூடியபடி ஆர்வத்தோடு போற்றப்படும் பொருளாகிறது.[1] வேள்வியுடன் தொடர்பு கொண்டதாக இருந்துவிடில், எந்தச் சிறப்பற்ற பொருளையும் வேள்விக் கவிஞர் (poet-priest) மேன்மைப்படுத்துவதைச் சில வேளைகளில் பார்க்கிறோம். எடுத்துக்காட்டாக, வேள்விக் கம்பத்தைப்பற்றி[2] முழுப்பாடலே ஒன்று இருக்கிறது. வேறொரு பாடலில் அணி செய்வதற்காக அக் கம்பத்தின்மேலுள்ள பூச்சுக்கும் உஷஸ் என்னும் வைகறைத் தெய்வத்தின் பேரொளிக்கும் உண்மையான ஒப்புமை இருப்பதாகக் கூறப்படுகிறது.[3] அடையாள முறையும் (symbolism) பேரளவில் பரவத் தொடங்குகிறது. பழைய சமயக் கதை ஒன்றன்படி தீ (அக்கினி), நீரின்வழித் தோன்றலாகிறது. ஆகவே, நீரைக் குறிக்கும் தாமரை இலை, தீ நிலை நாட்டப்பெறும் பலி மேடையின் அடியில் வைக்கப் பெறுகிறது.[4] இதைவிடத் தெளிவாக இருப்பது, படையல்கள் வைப்பதில் உள்ள மனநிலையில் ஏற்படும் மாறுதலாகும். இணக்கமும் உறவுத்தொடர்பும் நோக்கமாக இருந்த நிலைக்கு மாறாக வேள்வி செய்வோர் வேண்டுவதைத் தருவதற்கு இசையச் செய்வதாக அன்றிக் கட்டாயப்படுத்தும் கருவியாக வேள்வி இப்போது கருதப்படுவதைக் காண்கிறோம். வேள்வி செய்வோர் தாம் விரும்பியபடி செய்யக் கடவுளரைக் கட்டாயப்படுத்தக்கூடும் என்பது மட்டுமன்று ; தமக்கு அளிக்கப்பெறும் வேள்விகளின் காரணமாகத்தான் கடவுளரே கடவுளராகி உலக ஒழுங்கு முறையை நிலைநிறுத்தும் தம் பணியைச் செய்ய வல்லவராகின்றனர் என்றும் கருதப்படுகிறது. வேறு வகையாகக் கூறினால் கடவுளருக்கு மேலாக வேள்வி உயர்த்தப்பெறுகிறது. இந்

[1] See Eggeling : Sata-patha Brahmana, (SBE.) Part, V.p. xlvi.
[2] R.V. III viii.
[3] R.V. I. 92, 5.
[4] See Eggeling : op. cit. Part IV. pp. xix—xxi

நிலையின் அளவைமுறையான விளைவு யாதெனில், பூர்வ மீமாம் ஸையில் கடவுளர் உண்மையை முழுவதுமே பின்னர் மறுப்ப தாகும். வேதகால இந்தியர் தம் விருப்பத்தை நிறைவேறச் செய்த முயற்சிகளில் இப் புதுமாறுதல் சடங்குகளில் தெளிவான மாந்திரிகத்தை (magical element) நுழைப்பதைக் காண்கிறோம் என்று இப்போது பொதுவாகக் கருதப்படுகிறது ; வேள்வி செய் வோரும் வேள்வியும் இதுமுதல் மாந்திரிகராகவும் (magician) வசியமாகவும் (spell) மாறிட நேர்கிறது. சமயத்திற்கும் மாந்திரி கத்துக்கும் உள்ள தொடர்பும், எந்த அளவிற்கு வேத வேள்வி களில் மாந்திரிகம் இடம் பெறுகின்றது என்பதும் ஆராய்ச்சிக் குரியவை. ஆனால், நமக்கு அவற்றால் பயன் மிகுதியா யிராததால் அவற்றை இங்கே ஆராயத் தேவையில்லை.

இவ்வளவு மிகுதியான அளவில் சடங்குக்கொள்கை பொது மக்களின் நம்பிக்கையாயிருந்தது என்று எவ்வகையிலும் எண்ணக் கூடாது. இதுவரை நாம் கண்ட முடிவுகளுக்கு அடிப்படையா யிருந்த ரிக் வேதத்திலுள்ள மந்திரங்களும் பிராமணங்களும் தமக்கென ஒரு வழிபாட்டு முறையை ஏற்படுத்திக்கொண்ட வேள்விக் கவிஞர்கள் (poet-priests) இயற்றியவையாகும். இவை ஓர் உயர்வகையான சமயத்தைமட்டும் காட்டுவனவாகும்.[1] உயர்குடி வட்டாரங்களிலும் வேள்வி என்பது கடவுளுக்கு மனிதன் கொடுக்கக் கடமைப்பட்டிருப்பது என்னும் கருத்தைச் சடங்குக் கொள்கையின் அளவுகடந்த வளர்ச்சி முழுவதும் அகற்றிவிட வில்லை. ஏனெனின், பிற்கால வேத இலக்கியத்தில் இக் கருத்தும் மற்றதுடன் நிலைத்திருக்கக் காண்கிறோம். இவ்வாறு கடவுளுக்கு உரிய கடன் அல்லது ரினம் (rna) என்பதாக வேள்வி சில வேளை களில் கருதப்படுகிறது.[2] பொது மக்களுடைய சமய நம்பிக்கை எளிமை வாய்ந்ததாகவே நீடித்திருந்தது ; மேற்கூறிய இயற்கை வழிபாட்டின் தொடக்கநிலை வகைகளுடன், தீமையை அகற்று வதற்கும் விண்ணையும் மண்ணையும் சேர்ந்த தீய ஆவிகளைத் தணிவு படுத்துவதற்குமான உருவேற்றல், வசியப்பொருள்கள் (incantations and charms) போன்றவற்றைக் கொண்ட பலவகைப் பயிற்சிகளும் சேர்ந்திருந்தன. பொது மக்களுடைய சமயப் பழக்கங்களைப்பற்றி அதர்வ வேதத்திலிருந்து ஓரளவு தெரிந்து கொள்கிறோம். ரிக் வேதத்தைவிடச் சற்றுப் பிந்தியதாக இருப் பினும் அதர்வ வேதம் சமய நம்பிக்கையில் முன்னதைவிடச் சில வேளைகளில் பழமையான நிலையைக் காட்டுகிறது.

[1] Cf. Rel. V. pp. 22, 210.
[2] See e.g., Taittiriya-Samhita, VI. iii. 10.5.

III

இப்போது நமக்குக் கிடைத்துள்ள பழங்கால இலக்கியத்தில் சடங்குகள் வற்புறுத்தப் பெற்றிருப்பது, நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டதுபோல, வேண்டியவற்றைத் தேர்ந்தெடுக்கும் போக்கினுல் ஓரளவு ஏற்பட்டதாகும். ஆகவே, இவ் விலக்கியம் ஏற்பட்ட காலத்தின் போக்கைக் குறிப்பதைவிட இதிலிருந்து வேண்டியவற்றைத் தேர்ந்தெடுத்த காலத்தின் போக்கையே இது சுட்டிக் காட்டுகிறது. எனினும், அளவுக்கு மீறியதாயும் அடையாளங்களைப் பயன்படுத்துவதாகவும் இருக்கக்கூடிய சடங்குக்கொள்கை வேதகாலச் சமயத்தினுடைய தொடக்கநிலையின் வளர்ச்சியைக் காட்டுவதாக இருந்தது என்பதில் ஐயமில்லை. அவ்வளவு தெளிவாக இல்லையெனினும், இதே இலக்கியத்தின் வேறு பல வளர்ச்சிகளுக்கும் சான்று இருக்கிறது. நமக்குக் கிடைத்துள்ள சான்றுகளைக்கொண்டு நாம் ஆராய்கிற காலத்தில் காணப்பெற்ற எண்ணத்தின் போக்குகள் இவை என்று சொல்வதற்குமேல் ஒன்றும் விவரிக்க இயலாது. இந்தப் போக்குகள் சரியாக எங்கிருந்து தோன்றின என்று காட்டுவது அரிதாகிறது. ஏனெனின், அடிப்படையில் தம் போக்குகளுக்கு மாருக உள்ள வேள்வியுடன் இவை மிக நெருங்கிய தொடர்புடையனவாக உள்ளன. வேள்விக் குழுவினருக்குப் புறம்பாக நிகழ்ந்த கோட்பாட்டாய்வின் காரணமாக இவை தோன்றியிருக்கக்கூடும்; அல்லது, செயற்கையாயும் அளவுக்கு மீறிய விரிவுடனும் வளர்ந்துவிட்ட சடங்குகளை வேள்விகள் செய்வோரே எதிர்த்ததன் விளைவாக இவை தோன்றியிருக்கக்கூடும் என்பது இதைவிடப் பொருத்தமாக உளது.[1] இவற்றின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் யாதாயினும், தத்துவ மாணவர்களுக்கு இவை மிக முதன்மை வாய்ந்தவையாயுள்ளன. ஏனெனின், இந்தியாவில் பிற்காலத்தில் தோன்றிய தத்துவத்தின் பெரும்பகுதிக்கு விதைகள் இங்குக் காணப்படுகின்றன. அவற்றின் சுருக்கமான விளக்கத்தை இங்கே பார்க்கலாம்.

(i) ஒருகடவுட் கொள்கை (Monotheism): வேதகாலச் சமயத்தின் தொடக்க நிலையில் தனிப்பட்ட பண்பாக விளங்கிய பல கடவுளர்பற்றிய நம்பிக்கை மெல்ல மெல்லத் தன் கவர்ச்சியை இழந்துவிடுகிறது; பழைய சமயக் கதைகளில் அமைவு காணுது எளிய விளக்கம் காண்பதில் மக்களுக்கு இயற்கையாக உள்ள வேட்கையால் வேதகால இந்தியர் உந்தப்பட்டு, இயற்கை நிகழ்ச்சி

[1] Cf. Rel. V. pp. 35, 212-220.

களின் காரணங்களை நாடாது அவற்றின் முதற் காரணம் அல்லது முடிவான காரணத்தைத் தேடத் தொடங்குகின்றனர். காணப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளைப் பல கடவுளரோடு தொடர்புபடுத்து வதில் அமைவு கொள்ளாது அவையனைத்தையும் அடக்கியாளும் ஒரு கடவுளைக் கண்டுபிடிக்க முயலுகிறார்கள். இப்போது தெளி வடைகிற ஒன்றாயுள்ள முழுமுதல்பற்றிய கருத்து (Unitary God-head) தொடக்க காலத் தத்துவத்தில் முன்னரே உட்கிடை யாயிருந்த தெனலாம். ஏனெனின், கடவுளரின் தனித்தன்மை (individualization) நிறைவுறாததாலும் இயற்கை நிகழ்ச்சிகளுக் குள் இயல்பாயமைந்துள்ள உறவாலும் அல்லது அவை ஒன்றை யொன்று ஒத்திருப்பதாலும் (எடுத்துக்காட்டு: ஞாயிறு, தீ, வைகறை) வேதத்தில் காணப்பெறும் சமயக் கதைகளில் தெய் வங்கள் தனித்திராமல், ஒன்றையொன்று கவிந்துள்ளது என்று சொல்லத்தக்க வகையில், உள்ளன. ஒரு கடவுள் வேறொரு கட வுளைப் பெரிதும் ஒத்ததாக இருக்கிறது. ஆக, வெவ்வேறான கடவுள் ஒரே வகையில் விவரித்துக் காட்டப்பெறுகின்றது. கடவுளின் பெயரும் உடன் கூறப்படவில்லையானால் ஒரு மந்திரத் தின் நோக்கம் எந்தக் கடவுளைப் போற்றுவது என்பதைத் தீர் மானிப்பது அடிக்கடி அரிதாகிவிடும். தாங்கள் போற்றும் குறிப் பிட்டதொரு கடவுளின் முதன்மையை மிகப் பெருக்கி அந்த நேரத்தில் பிற கடவுளை அறவே புறக்கணித்து, போற்றப்படுப வரைத் தலையானவராகக் காட்டுவது வேதகால அறிஞரின் பழக் கமாயிருந்தது என்பதையும் இந்தச் சமயத்தில் சொல்லவேண்டும். சமய நம்பிக்கையின் இந்த நிலையை 'ஹீனோதீயிஸம்' (Henotheism) என்னும் பெயரால் மாக்ஸ் முல்லர் (Max Muller) குறிப்பிடுகிறார். அதாவது, ஒரே கடவுள் (one only God) என்னும் நம்பிக்கை யாகிய மானோதீயிஸம் (Monotheism) என்பதினின்றும் ஒரு கடவுள் (One God) என்னும் நம்பிக்கையை வேறுபடுத்துவது[1]. ஒருமைப் பாடு காண விழையும் இயல்பூக்கம் தன்னை யறியாது தலையெடுப்ப தைக் காட்டுவதாக இதனைக் கருதி, பலகடவுட் கொள்கையிலிருந்து ஒரு கடவுட் கொள்கைக்கு முன்னேறுவதில் இதை ஒரு திட்டமான நிலையெனக் கொள்கிறார். பலருக்கு இக் கருத்து உகந்ததாயில்லை. இவ்வாறு மிகைபடக் காட்டுவது சமயக்கவிதை அனைத்திற்கும் இயல்பானது; ஆகையால், பன்மைக் கருத்தினின்றும் ஒருமைக் கருத்திற்குச் செல்லும் முன்னேற்றத்தைக் கட்டாயமாக உணர்த் துவதாக இதைக் கொள்வதற்கில்லை. என்றாலும், 'சந்தர்ப்பத்திற் கியைந்த ஒருகடவுட் கொள்கை' ('Opportunist Monotheism') என்று கூறப்பட்ட ஹீனோதீயிஸக் கொள்கை, மொத்தத்தில் முற்

[1] SS. p. 40.

பட்ட காலத்திலிருந்த பல கடவுளருக்குப் பதிலாக ஒருகடவுள் நம்பிக்கையை உருவாக்க உதவியிருப்பதாகக் கொள்ளலாம்.

முந்திய சமயக் கதைகளில் உள்ள பல கடவுளரை ஒருவராகக் குறைப்பதற்கு எல்லா முறைகளிலும் எளிதானது, அவர்களுள் மிகவும் மேம்பட்டவராகத் தோன்றுபவரைத் தலைமையான நிலைக்கு உயர்த்துவது என்று நாம் நினைக்கக்கூடும். ஆனல் வேதகால இந்தியர் பின்பற்றிய முறை அதுவன்று. ஒரு சமயத்தில் வருணனும், மற்றொரு சமயத்தில் இந்திரனும் மேற்சொன்ன பொருளில் ஒருகடவுள்பற்றிய நம்பிக்கைக்குத் தேவையாகக் கருதப்பட்டவற்றை நிறைவேற்றும் நிலையை அடையப் போவதைப்போலத் தோன்றினர். ஆனல், தெளிவான ஆளுமை உடைய (personality) தலைமையான கடவுளாக இவர்களுள் ஒருவரும் ஆகவில்லை. ஆகையால், வேதகாலத்தில் பொதுவாகக் கொள்ளும் பொருளில் ஒருகடவுட் கொள்கை உருக்குலைந்து, பின்னர், முழுமுதலின் ஒருமையை வேறு வகையில் அடைய முயன்று, எல்லாக் கடவுளருக்கும் தலைமையான ஒருவரைக் கண்டு பிடிப்பதை விட்டுவிட்டு அவர்கள் அனைவரையும் இயக்குவிக்கும் பொது ஆற்றலைக் காணுவதில் முயற்சிகள் சென்றன. 'தத்துவ நிலை ஒருகடவுட் கொள்கை' (Philosophic Monotheism) என்று சொல்லக்கூடிய இதன் அடிப்படையையும் முந்திய மந்திரங்களில் காணலாகும். எவ்வாறெனின், வேதக் கவிஞர்கள் மித்ரன், வருணன் போன்ற இரு கடவுளரின் பெயர்களை இணைத்து, சில வேளைகளில் இரண்டுக்கு மேலாகவும் இணைத்து, இருவரும் ஒருவரே என்று கருதுவதைப்போல அவர்களை விளிக்கிருர்கள். இந்தப் போக்கின் விளைவே பின்வருவதைப்போல ஓரளவு பிற்காலத்துப் பகுதிகள் என்று சொல்லக்கூடியவற்றில் விளங்கக் காண்கிறோம்; எது ஒன்ருக உளதோ அதையே அறிவர், 'அக்கினி, யமன், மாதரிச்வன் (Matarisvan)' என்னும் பல பெயர்களால் வழங்குகின்றனர்.[1] ரிக் வேதத்தின் வேறொரு துதிப்பாடலில் மீண்டும் மீண்டும் வரும் தொடரின் பொருளும் இஃதே என்பதில் ஐயமில்லை: 'மஹத் தேவானும் அசுரத்வம் ஏகம்; கடவுளரின் வழிபாட்டிற்குரிய இறைமை ஒன்று'.[2] இயற்கையின் பலதிற நிகழ்ச்சிகளுக்கு முடிவான காரணமாக இருப்பது ஒன்றுதான் என்பதில் இவ்வாறு உறுதி கொண்டாலும், அதன் சரியான தன்மை யாதாயிருக்கக் கூடும் என்பதைப்பற்றி வேதகால இந்தியர்

1. RV. I. 164. 46.
2. III. 55. Cf. OST. Vol. V p. 354.

தெளிவுறுமல் நீண்ட காலம் திகைத்தனர். ஒன்றன்பின் ஒன்ருக இதற்குப் பல விடைகள் கூறினுரேனும், எதிலும் அவர்களால் அமைதிகொள்ள இயலவில்லை. இறைமையைப்பற்றிய ஒருமைக் கருத்தைப் பெறுவதற்குக் கையாண்ட பழமையான முறைகள் பலவற்றில் ஒன்று, கடவுளரைத் தொகுப்பு முறையில் நோக்கி, 'அனைத்தாம் கடவுளர்' என்னும் பொருளையுடைய 'விச்வே-தேவஸ்' (Visve devas) என்று வழங்கினதாகும். இவ் வகையான ஒருமை வெறும் செயற்கையாகத் தோன்றலாம்; ஆனுல் உண்மையில் அது இவ்வாறில்லை. ஏனெனின், இயற்கை நிகழ்ச்சிகளுக்கு அடிப்படையான நோக்கத்தில் இணக்கம் இருப்பதன் உணர்வை அது தன்னகத்தே கொண்டுளது. ஒருமையைப் பெறுவதற்கு இதைவிட வெற்று நிலை வழி (abstract way), இறைமையின் சிறப்பு இயல்பு யாதாயினும் ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுத்து அதனை உருவகப் படுத்தித் தலையான கடவுளாகக் கொண்டதாம். இவ்வாறு அனைத்தையும் ஆக்குவோன் என்னும் பொருளுள்ள விச்வகர்மன் என்னும் சொல், இந்திரனையும் ஞாயிற்றினையும் விவரிக்கும் அடைமொழியாக முதலில் காணப்படுகிறது. ஆனுல் பின்னர் அது அடைமொழியாக இராது எல்லாக் கடவுளருக்கும் மேலான கடவுளாக நிலைபெற்றுவிடுகிறது.[1] அளவை இயலான வெற்று நிலைச் சொல்லாகமட்டும் இருந்து இவ்வாறு உருவமுடைய கடவுளாகப் பின்னர் வளர்ந்துவிடுகிறது. வேறு பல அடைமொழி களும் இவ்வாறே ஆகின்றன. தலையான கடவுளராகும் இவர் களைப்பற்றிக் குறிப்பிட வேண்டியது யாதெனின், இவர்களுள் ஒருவருடைய தலைமையும் நீடித்திருப்பதில்லை. 'செங்கோலைப் பற்றும் கடவுள் அதை விரைவில் வைத்துவிடுகிருர். தேவைக்குப் போதியதாக ஒரு கருத்துத் தோன்றவில்லையானுல் அதனிடத்தில் விரைவில் வேருென்று முளைக்கிறது. ஆகையால், தத்துவ வகை யான வேதகால ஒருகடவுட் கொள்கையும் நிலையற்றதாகவும் அடிக்கடி தன் அடிப்படையை மாற்றுவதாகவும் கூறத்தக்கதா யுளது. இந்தக் காலத்தில் உடைந்து வீழ்ந்த தெய்வச் சிலை களைக்கொண்டு பிற்காலத்தில் புராணக் கதைக் கோயில் அணி செய்யப்பட்டது என்று கூறப்பட்டுளது.

இந்த நீண்ட காலத்தில் ஒருவர் பின் ஒருவராகத் தலைமை பெற்ற எல்லாக் கடவுளரையும்பற்றி இங்கே குறிப்பிடத் தேவை யில்லை. அவர்கள் அனைவருள்ளும் முதன்மை வாய்ந்தவரும், இயற்கையின் படைக்கும் ஆற்றலின் உருவகமாக உள்ளவருமான பிரஜாபதியைப்பற்றி (தந்தைக் கடவுள்) மட்டும் இங்கே

[1] RV. x. 81, 82.

குறிப்பிடுதல் சாலும். இவர் உண்டானது, விச்வகர்மன் உண்டானதைப் போல்தான் உளது. 'உயிருள்ளவற்றின் தலைவன்' என்பதை உணர்த்தும் இவர் பெயர், 'உயிர் கொடுப்பவர்' (சவிதிர்) என்னும் அடைமொழி போல் முதலில் கடவுளருக்குத் தரப்பெறுகிறது. ஆனால் பின்னர்ப் பிரபஞ்சத்தைப் படைத்தற்கும் காத்தற்கும் பொறுப்புடையவரான தனிப்பட்ட கடவுளின் தன்மையை அடைகிறது. பிராமணங்களில் இவருக்கு முதலிடம் உளது. முப்பத்துமூன்று கடவுளர் உளர்; முப்பத்துநான்காமவரான பிரஜாபதி அவர்களையெல்லாம் தம்முள் கொண்டவரென்று ஒரு பிராமணம் கூறுகிறது.[1] அவரைப்பற்றிய குறிப்புகள் மிகுதியாயிராத ரிக் வேதத்திலும் மிக விழுமிய வர்ணனை ஒன்றுளது.[2] தலையானதொரு கடவுளை நாடிய எவரையும் இத்தகைய கடவுள் அமைவு கொள்ளச் செய்யுமாறு உளர் என்றும், முழுமுதல்பற்றிய ஒருமை தேடுவதில் இந்தியர்கள் கண்ட முடிவு நிலையாகப் பிரஜாபதி இருந்திருக்கக்கூடும் என்றும், தோன்றுகிறது. ஆனால், அவரும் தத்துவத்தில் எளிதில் அமைவு பெறாத வேதகால ஆரியருக்கு ஏற்புடையவராக இராது, காலப்போக்கில் பிராணன் அல்லது 'தெய்விகமாக்கப்பெற்ற உயிர்ப்பு' (deified breath)[3] அனைத்தையும் ஆக்குவதும் அழிப்பதுமான காலம் போன்ற அடிப்படைகளுக்கு இடங்கொடுக்கிறார். இவை, தனியாள் வாழ்க்கைக்கு நிகராக உள்ள பிரபஞ்சப் பகுதிகளாகும்[4]. இவற்றுள் சிலவற்றை நாம் பின்னர்ப் பார்ப்போம்.

(ii) ஒருமைக் கொள்கை (Monism):-இதுவரையிற் கடவுட் கொள்கை என்று விளக்கப்பெற்ற கருத்துகள் ஒருமைக் கொள்கைபற்றிய கருத்துகளுடனும் அடிக்கடி கலந்து காணப்படுகின்றன; இவற்றைப் பிரிப்பது அரிதாகிறது. ஆயினும், குறிப்பிட்ட சில பகுதிகளில் இவ்விரு கொள்கைகளுள் ஒன்றோ மற்றொன்றோ மேலோங்கி நிற்கக் காண்கிறோம். இரு போக்குகள் என்று இவற்றைப்பற்றி நாம் பேசுவதற்கு இஃதே காரணமாகும். இவற்றுள் ஒருகடவுள் பற்றிய கருத்து மற்றையதுடன் கலவாது தனித்து உள்ள நிலையில் பார்த்தால், இருமைக் கொள்கையைக் கட்டாயமாகத் தன்னுள் கொண்டுள்ளதாகும். அதன் நோக்கம், முழுமுதல் ஒன்றே எனக்கொள்வது மட்டுந்தான்—அதாவது, படைத்து நெறிப்படுத்தும் உலகிற்கு மேலாகவும், அப்பாலாகவும்

[1]Sata-patha Brahmana, V. i. 2. 10 and 13.
[2]X. 121.
[3]AV. XI. iv.
[4]AV. XIX. liii and liv.

பல கடவுளரைக்கொள்ளாது ஒரு கடவுளாகக் குறைத்துக்கொள் வதாகும். கடவுளுக்கு எதிராக உள்ளதாக இயற்கையைக் கருது வதால், ஒருமை நாடும் வேட்கையைக் குறிப்பிட்ட அளவில்தான் அது தணிவிக்கக்கூடும். இதைவிட மேலாக ஒருமைபற்றிய கருத்து ஒன்று உளது: அதுதான், உள்ளவை அனைத்தையும் ஒரு மூலத்திலிருந்து வருவிக்கும் ஒருமைக் கொள்கை. உபநிடதங் களில் அது முழுவதும் விளக்கப்பட்டாலும், நாம் இப்போது கருதும் காலத்திய இலக்கியத்தில் ஒரு முறைக்கு மேலாகவே நிழ லிடுகிறது. அதில் இத்தகைய ஒருமைக் கொள்கையின் வகை களாகக் குறைந்தவை இரண்டேனும் உள: தொடக்கத்தில், இயற்கையைக் கடவுளுடன் ஒன்றுபடுத்தும் அனைத்திறைக் கொள்கை (pantheistic view) உளது. ரிக் வேதத்தில் ஒரு பகுதி யில் இதுபற்றிய மிகச் சிறந்த கூற்று ஒன்றுளது. இறைவியான அதிதியை (Goddess Aditi) வரையறையற்றது (The 'Boundless'), எல்லாக் கடவுளருடனும் எல்லா மக்களுடனும், வானுடனும், காற்றுடனும் 'எவையெல்லாம் இருந்துளவோ எவையெல்லாம் இருக்கப் போகின்றனவோ'[1] அவற்றுடனும் இக் கூற்று ஒன்று படுத்துகிறது. கடவுளுக்கும் இயற்கைக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை மறுப்பதுதான் - அனைத்திறைக் கொள்கையின் மையக் கருத்து - இஃது நாம் முன் கூறியப்படி ஒருகடவுட் கொள்கையின் கட்டாய மான உட்கிடையாக உளது. இங்கே இயற்கையைக் கடந்தவ ராக அன்றி, அதில் கலந்தவராகக் கடவுள் கருதப்படுகிறார்.[2] உலகம் கடவுளரிடமிருந்து தோன்றுகிறதன்று; உலகமே கடவுள். இக்கொள்கையின் நோக்கம், ஒருமையை முற்கோளாகக் (postulate) கருதுவதானாலும் ஓரளவு பொருத்தமின்றியிருப்ப தாகத் தோன்றும் வகையில் கடவுள், இயற்கை, இவ்விரண்டு கருத்துகளையும் வைத்துக்கொண்டிருப்பதால் இந்த அளவிற்கு உண்மை ஒருமையை நாடும் உள்ளத்திற்கு அமைவுதருவதாயில்லை. இத்தகைய கருத்தை ஒருமைபற்றிய வேறோரு கருத்திற்கு மூலமாகக் கொள்ளலாம். இந்தக் கால இலக்கியத்தில் நாம் காணும் இக் கருத்துக்கு எடுத்துக் காட்டாக, 'இந்திய தத்துவத் தின் சிறந்த பகுதியாகப்' புகழப் பெற்ற 'படைப்பின் பாட'லைச்

[1] I. 89. 10.

[2] இக் காரணத்தினால், வழக்கமாகச் செய்வதைப் போல அனைத் திறைக் கொள்கைக்கு (Pantheism) எடுத்துக்காட்டாகப் புருஷ சூக்தத்தைக் (RV. X. 90) கொள்வது சரியன்று. இச் சூக்தம் பரம்பொருளின் கடந்தநிலைத் தன்மையை வற்புறுத்து வதாகத் தொடங்குகிறது: 'உலகை எல்லாப் பக்கத்திலும் சூழ்ந்துகொண்டு, பத்து விரற்கடை நீளத்திற்கப்பால் அவர் நின்றார்.'

(Song of Creation)[1] சொல்லலாம். அதன் பகுதிகள் சில தெளிவின்றியும் ஏறக்குறைய மொழிபெயர்க்க இயலாதவாறும் இருக்கின்றன. (அப்பாடலின் பொழிப்புப் பின்வருமாறு):

'அப்பொழுது (முயற்கொம்பைப் போல) என்றுமில்லாததுமாக இல்லை; அது (ஆத்மாவைப்போல) உண்மையானதாகவுமில்லை.

உலகங்களும் இல்லை அந்தரிக்ஷமும் இல்லை. அதற்கு மேலுள்ள உலகங்களுமில்லை. மறைக்கும் பொருள் ஏது? (மறைக்கப்படுவதற்குப் பொருளின்மையால்). எங்கிருந்து மறைக்கும்? (இருந்துகொண்டு மறைப்பதற்கு இடமுமில்லை). யாருடைய இன்பதுன்பங்கள், அது உண்மையை மறைப்பதற்குக் காரணமாகின்றன?

நுழைய முடியாததும் மிக ஆழமானதுமான நீர் இருந்ததா? இவற்றை அழிக்கின்றவனுமில்லை; (அழிக்கின்றவன் இல்லாததால் உண்டாக்கக் கூடிய) அழியாத் தன்மையும் இல்லை. இரவு பகல் பற்றிய உணர்வும் இல்லை. அஞ்ஞானத்துடன் கூடிய அந்த உண்மைப் பொருள் ஒன்றுதான் (ஆத்மா) இருந்தது. அதற்குப் பிறிதாக வேறொன்றுமில்லை. படைப்புக்குப் பின் உள்ள உலகம் அப்பொழுதில்லை. (ஆத்மாவுடன் கூடிய) அஞ்ஞானம் இருந்தது. படைப்புக்குமுன் (பிரபஞ்சமானது) அஞ்ஞானத்தினால் மறைக்கப்பட்டிருந்தது. இந்தப் பிரபஞ்சமானது, (பாலுடன் கூடிய நீரைப் போல்) காரணத்துடன் ஒன்றாயிருந்தபடியால், பிரித்தறிய முடியாததாக இருந்தது; பரவியிருந்த அஞ்ஞானத்தினால் மறைக்கப்பட்டிருந்தது. எது காரணத்துடன் ஒன்றாயிருந்ததோ அந்தப் பிரபஞ்சம், படைக்க வேண்டுமென்பதைப்பற்றிய ஆழ்ந்த எண்ணமாகிய சிறப்பால் உண்டாயிற்று. பிரபஞ்சத்தைப் படைப்பதற்கு முன்பு, அந்த ஒன்றின் மனத்தில் படைக்கவேண்டுமென்ற விருப்பம் உண்டாயிற்று. மாயையில் அடங்கிய உயிர்களுடைய மனத்தில் நுண்ணுருவத்தில் இருக்கும் பிரபஞ்சத்திற்குக் காரணமான முன் கற்பத்தில் செய்த இருவினை (கர்மம்) இருந்தது. மெய்யாகத் (தற்போது) தோன்றுகின்ற பிரபஞ்சத்தின் காரணத்தை (உயிர்களின் இருவினையை) யோகிகள் இதயத்தில் உள்ள அறிவினால் ஆத்மாவுடன் கூடின அஞ்ஞானத்தில் இருப்பதாக ஆராய்ந்தறிந்தனர். பிரபஞ்சமானது முதலில் படைக்கப்பட்டது, 'நடுவிலா? கீழா? மேலா?' என்று சொல்லமுடியாத அளவிற்கு, ஞாயிற்றின் கதிர் விரைவில் (உலகெங்கும்) பரவுவதைப்

[1]RV. X. 129.

போல் அஞ்ஞானம், ஆசை, இருவினை இவைகளிலிருந்து பரவி யது. உயிர்கள் இருந்தன. நுகர்ச்சிப் பொருள்கள் இருந்தன. நுகர்ச்சிப் பிரபஞ்சம் தாழ்ந்தும் நுகரும் உயிர்கள் உயர்ந்தும் இருந்தன. எதை உபாதானமாகவும் எதை நிமித்தமாகவும் கொண்டு இந்தப் பல்வகையான படைப்பு உண்டாயிற்று என் பதை யார் உண்மையாக அறிவார்? யார் இவ்வுலகில் அதைச் சொல்லுவார்? பூதங்களின் படைப்பிற்குப் பின்பு, தேவர்களின் படைப்பு. ஆகவே, எதிலிருந்து இந்தப் படைப்பு உண்டாயிற்று என்பதை யாரே அறிவார்! எதிலிருந்து இப்பல்வகைப் படைப்பு உண்டாயிற்றோ அது இப் பிரபஞ்சத்தைத் தாங்கி நிற்கிறதா, இல்லையா? (அதுதான் தாங்கி நிற்கிறது, வேறொன்றுமில்லை.) தன் னுடைய பெருஞ்சிறப்பிலேயே இருக்கும் எந்த ஒன்று இந்தப் பிரபஞ்சப் படைப்பிற்குக் காரணமோ அந்த ஒன்று தானும் படைப்பைப்பற்றி அறியுமா? அறியாதா? (அதுதான் அறியும்; வேறொன்றும் அறியாது)'.[1]

உலக இலக்கியத்தில் இடம் பெற்றுவிட்டதென்று சொல்லக் கூடிய இப் பாடல் ஒருமைக் கொள்கையின் பிழிசாறாக உளது. அனைத்திறைக் கொள்கையினரைப் போலன்றி, காரண அடிப் படையை ஏற்றுக்கொள்கிற தத்துவக் கவிஞர். இங்கே பிரபஞ்ச முழுவதையும் ஒரு தனி மூலத்திலிருந்து பெறுவதுமட்டுமன்றி அதன் தன்மை யாதாயிருக்கலாம் என்னும் சிக்கலையும் ஆய்கிறார். உண்மையும் இன்மையும், இறப்பும் பிறப்பும், நன்மையும் தீமையும் போன்ற எல்லா எதிர்நிலைகளும் உள்ளே வளர்ச்சியுறுவ தாகவும், அதனால் இறுதியில் இந்த முதன்மைவாய்ந்த அடிப் படையில் இணக்கமுறுவதாகவும் கருதப்படுகின்றன. பிரபஞ் சத்தின் தோற்றத்தைப்பற்றியவரை, படைப்பிற்குப் புறக் காரணம் கொள்ளப்படவில்லை. புலனை இகந்த முதற் காரணம் (supra-sensible first cause) தானாகவே புலக்காட்சி உலகமாக விரிவதாகக் கருதப்படுகிறது. இக் கருத்து முழுவதும் ஆளுமை யைக் குறியாமலும் (impersonal) சமயக் கதைகளின் கூறு ஒன்று மின்றியும் உள்ளது. அனைத்திறைக் கொள்கையில் காணப்பெறும் கடவுட் கொள்கையின் வண்ணமும் இங்கே காணப்பெறவில்லை.

[1] பேராசிரியர் ஹிரியண்ணா, இப்பாடலுக்கு ஜே. முயிர் செய்த ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பே சிறந்ததென அதைத் தருகிறார். ரிக் வேதத்தில் வரும் இப்பகுதியின் ஆங்கில மொழிபெயர்ப்பை நேராகத் தமிழில் மொழிபெயர்ப்பது பொருத்தமாக இராத தால் டாக்டர் வீழிநாதன் அவர்களின் துணைகொண்டு சமஸ் கிருத மூலத்தை இயன்றவரையில் தமிழில் மொழிபெயர்த் துள்ளோம்.

மிக விழிப்பாகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட இரண்டு அடைமொழி களால் - முடிவான அடிப்படையின் இருப்பிற்கும் ஒருமைக்கும் மேலாக வேறென்றையும் குறிக்காத - 'அந்த ஒன்று' (Tad Ekam) என்பவற்றால் இப்பாடலில் அது சுட்டப் பெறுகிறது. உபநிடதங் களினுடைய ஒருமைக் கொள்கையின் தலைவாயிலில் நாம் இங்கே இருக்கிறோம்.

IV

வேத காலத்தில் 'கட்டற்ற எண்ணம்' (free thinking) என்று பலவற்றை உள்ளிட்டதாக வர்ணிக்கக்கூடிய பின்னும் வேறொரு போக்கையும் குறிப்பிடவேண்டும்.[1] ஆனால் இது வேதம் கற்பிப் பதன் ஒரு பகுதியாக இல்லையென்பதை நினைவுகொள்ள வேண்டும். இதனைச் சுட்டும் குறிப்புகளாகமட்டும் உள்ளவை ஆங்காங்கே காணப்படுகின்றன வெனினும், இவை மிகத் தெளி வாக இருக்கின்றன. இவ்வாறு எண்ணுவதில் திளைத்தவர்கள் 'வேதத்தை வெறுப்போர்' (பிரம திவிஷ்): (Brahma - dvish), 'கடவுளரைப் பழிப்போர்' (தேவநித்): (deva-nid), கொள்கை யற்றவர்' (அபவிரத: apavrata) என்று வெளிப்படையாக எதிர்க் கப்படுகின்றனர். நாத்திகக் (heterodox) கருத்துகள் பழங்கால இந்தியாவிற்குத் தெரியாதவையல்ல என்பது ஜைன மரபி னின்றும் தெரிந்துகொள்ளக்கூடியதுதான். மஹா வீரருக்கு முன்னிருந்தவர்களாகப் பல அறிவர்கள் கணக்கிடப்படுகின்றனர். அவர்களுள் பார்சுவநாதர் (Parsvanatha) என்னும் ஒருவர் வர லாற்றுக்குத் தெரிந்தவராகக் கொள்ளப்படுகிறார். இப்போது நாம் ஒத்துக்கொள்ளும் காலக் கணக்கின்படி[2] பிராமணங்கள் இயற்றப்பெற்ற கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவராக அவர் கருதப்படுகிறார். இந்தப் போக்குச் சில வேளைகளில் ஐயப் பாட்டிலும் சில வேளைகளில் நம்பிக்கையின்மையிலும் வெளிப்படு கிறது. ஆனால் எந்த உருவில் இது வெளிப்பட்டாலும், இது வேத மரபிற்கு எதிர்ப்பாக விளங்கியது. 'ஓ, நம்பிக்கையே, எங்களை நம்பிக்கை உள்ளவர்களாக்குக' என்று முடியும் வேண்டு கோளோடு ரிக்வேதத்தில் நம்பிக்கையை விளிக்கும் ஒரு முழுப் பாடலே[3] உள்ளது. டாய்ஸன் (Deussen) கூறுவது போல,[4] இந்தப் பாடல் இயற்றப்பெற்ற காலத்தில் ஒரு வகையான

[1] See Rel. V. p. 187.
[2] See Cambridge History of India, Vol. i. p. 153.
[3] X. 151.
[4] Indian Antiquity for 1900, p. 367.

நம்பிக்கையின்மை பரவியிருந்ததென நாம் கொள்ளவில்லை யாஞல், இத்தகைய வேண்டுகோள் பொருளற்றதாகும். ரிக் வேதத்திலேயே காணப்பெறும் வேறிரு பாடல்களையும் நம்பிக்கை யின்மைக்கு வேறு எடுத்துக்காட்டுகளாகக் கூறலாம் : ஒன்று[1] இந்திரனின் இருப்பையும் தலைமையையும்பற்றி அக் காலத்தில் நிலவியிருந்த நம்பிக்கையின்மையைக் குறிப்பாகச் சுட்டிக் காட்டி, இந்திரனின் அருஞ்செயல்களை எடுத்துக்கூறும் வகையில், நம் பிக்கையற்றவர்கள், அவனுடைய மேன்மையையும் ஆற்றலையும் பற்றி உறுதி கொள்ளச்செய்ய முயல்கிறது. மற்ருென்று,[2] வேதத்தைப் பின்பற்றுவோரைத் தங்களையே ஏமாற்றிக்கொண்டு உலவும் தன்னலமுடைய வெல்வாய் வேள்விக்காரர் என்னும் வர்ணனையால் இகழ்கிறது. இந்தப் போக்கு, காலப்போக்கில், நாத்திக தரிசனங்களைத் தோற்றுவித்தது (பக்கம் 5); இந்திய தத்துவத்தின் வரலாற்றில் இவற்றின் முதன்மையை முன்னரே பார்த்தோம்.

V

இந்தக் காலத்தில் வாழ்க்கையையும் பொருள்களையும்பற்றி நிலவிய பொதுநோக்கைச் சுருக்கமாக விளக்கி, இந்த அதி காரத்தை முடிக்கலாம். இயற்கை, மனிதன் – இவ்விரண்டுமே கோட்பாட்டாய்வின் பொருளாக உள்ளன. புற உலகத்தின் உண்மை ஒருபோதும் மறுக்கப்படுவதில்லை - மண்ணுலகம், வளி யுலகம், விண்ணுலகம் என்னும் முப்பிரிவுகளாலான ஒழுங்கு செய்யப்பட்ட முழுமையாகக் கருதப்படுகிறது. இவை ஒவ் வொன்றும் தத்தமக்குரிய குறிப்பிட்ட கடவுளரால் செலுத்தப் பட்டும் விளக்கப்பெற்றும் உள்ளன. உண்மையில், அதன் பிர பஞ்ச இயலான தன்மையை விளக்குவதற்காகவே பல்வேறு இயற்கைக் கடவுளர் உண்டாக்கப்படுகின்றனர். கடவுளர் பலராக இருக்கலாம் ; ஆஞல் அவர்கள் ஆளும் உலகம் ஒன்று தான். ஒருகடவுட் கொள்கை, ஒருமைக் கொள்கை - இவற்றின் சார்பான நம்பிக்கைகளின் வளர்ச்சியுடன் இவ் வொருமைக் கருத்து இயல்பாகவே வற்புறுத்தப்பெறுகிறது. படைப்பு, பரிணமம் இக் கருத்துகளுமே தோன்றுகின்றன. பிரபஞ்சம் படைக்கப்பட்டதாகக் கூறப்பெறும் இடங்களில், ஒரே ஒரு படைப்புத்தான் குறிப்பிடப்படுகிறது ; ஒவ்வொரு படைப்புக்கும் பின் அழிப்பு என்று பிற்காலத்தில் மிக நன்ருகத் தெரிந்திருந்த

[1] II. 12.
[2] X. 82.

தொடர்ச்சியான படைப்புகள்பற்றிய நம்பிக்கை காணப்படவில்லை.[1] படைப்பின் முறைமையைப்பற்றி பல விளக்கங்கள் காணப்படுகின்றன - முதலில் நீர் படைக்கப்பட்டது, அதினின்றும் மற்றவை எல்லாம் பின்னர்த் தோன்றின - என்பது அடிக்கடி காணப்படும் விளக்கங்களுள் ஒன்று. சில வேளைகளில், வீட்டைக் கட்டுவதுபோல உலகத்தையும் கடவுளர் கட்டினர் என்னும் கருத்தைப் பார்க்கிறோம். வருணனைப் பிரபஞ்சச் சிற்பியாக உருவகப்படுத்தும் ஒரு கவிஞர், இயங்கும் ஞாயிற்றை வருணனின் அளவுகோலாக[2] வர்ணிக்கிறார். கட்டுவதற்கான பொருள்கள் எங்கிருந்து வந்திருக்கக்கூடும் என்பதைப்பற்றி வேறொரு கவிஞர் தம் வியப்பைத் தெரிவிக்கிறார்: கட்டுவதற்கான மரம் எது வாய்த்தான் இருந்தது? விண்ணுலகத்தையும் மண்ணுலகத்தையும் எந்த மரத்திலிருந்து அவர்கள் உருவாக்கினார்கள்?[3] சில வேளைகளில் விண்ணையும் மண்ணையும் பெற்றோர்களாகக் கொண்டு உலகம் பிறந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. சடங்குக் கொள்கையின் செல்வாக்கால், உலகம் ஒரு வேள்வியினின்றும் தோன்றியதாக, வேறொரு கொள்கை உளது. வேதத்தில் ஓர் இடத்திற்குமேல் இந்தக் கற்பனை நிகழ்கிறது; குறிப்பாக, புருஷசூக்தம் என்று வழங்கும் பாடலில் கடந்த நிலைப் பொருளினின்றும் தோன்றுவதாகக் கூறப்படும் பிரபஞ்ச மனிதன் பலியிடப்பட்டபொழுது, பிரபஞ்சத்தின்கண் உள்ளவை அனைத்திற்கும் தேவையான பொருள் கிடைத்ததாகக் கொள்ளப்படுகிறது. 'திங்கள் அவர் உள்ளத்திலிருந்து பிறந்தது; அவர் கண்ணிலிருந்து ஞாயிறு; அவர் வாயினின்றும் இந்திரனும் அக்கினியும்; அவர் மூச்சிலிருந்து வாயு; அவர் உந்தியிலிருந்து இடைவெளி; அவர் தலையிலிருந்து வானம்; அவர் கால்களிலிருந்து மண்ணுலகம்; அவர் காதிலிருந்து திசைகள்.' இது உண்மையில், பார்க்கப் பெறும் முழுமையை அதன் பகுதிகளாகப் பிரிப்பதாகும். உபநிடதங்களில்[4] நாம் சில வேளைகளில் காணும் வேறொரு முறைக்கு மாறாக - பொதுவாக அநுபவத்தில் காணும் பல பகுதிகளைக் கொண்டு முழுமையை மீண்டும் அமைப்பதற்கு எதிர்ப்போக்காக இது உளது. படைப்பின் பாடலைப்பற்றிப் பேசுகையில், இதை விடத் தத்துவ இயலான பரிணாமக் கருத்தைக் குறிப்பிட்டோம்.

[1] ரிக்வேதத்தில் (RV. X. 190. 3) இதற்கு ஒரே ஒரு குறிப்பு காணப்படுகிறது. (Dhata yatha-purvam akalpayat) ஆனால் இதற்கு வேறு வகையில் பொருள் கொள்ளலாம். See PU. p. 221.

[2] RV. V. 85. 5.

[3] RV. X. 31. 7.

[4] Cf. Ch. Up. V. xi—xviii.

வாழ்க்கைத் திட்டத்தில் வேள்விகள் செய்வதற்குச் சிறந்த இடம் தரப் பெற்றிருப்பது இயற்கையே. வேண்டுவதை அளிக்கும் ஆற்றல் இவற்றிற்கு உண்டென்பதில் ஒருபோதும் ஐயம் இருந்ததில்லை. உண்மையில், நாம் முன்னர்ப் பார்த்தது போல வேள்வி செய்வது சில வேளைகளில் ஒரு கடனாகக் (ரினம்) கருதப் பட்டது. ரினத்திரயம் என்று வழங்கும் மூன்று கடன்களுள் இது முதலாவதாக விளக்கப்பெறுகிறது. கடமை பற்றிய தெளிவான கருத்தை இவ் விளக்கம் குறிப்பாக உணர்த்துகிறது. பண்டைக் காலச் சான்றோர்கள் நமக்கு விட்டுச்சென்ற பண்பாட்டுச் செல்வத்திற்காக மெய்யறிவாளர்களுக்குச் செலுத்தவேண்டுவது இரண்டாவது கடனாகும். இந்த மரபை ஏற்று நமக்குப் பின் வருவோரிடம் இதனை ஒப்புவிப்பதனால் இந்தக் கடன் தீர்க்கப் படுவதாகும். இறுதிக் கடன், இனத்திற்கு உரியது. இது இல் வாழ்க்கையேற்று மைந்தரைப் பெறுவதால் ஆற்றப்படுவதாகும். இவ்வாறு, குறிக்கோள் வேள்வி செய்வதுடன் அமையாது, பண் பாட்டை ஓம்புவதையும் அப் பண்பாட்டை உணர்த்தும் இனத்தை நிலைபெறச் செய்வதையும் உள்ளிட்டதாகிறது. உண் மையைக் கடைப்பிடித்தல், தன்னடக்கம், பிற உயிர்களிடம் அன்பு செய்தல் போன்ற அறங்களைப் பயிலுவதும் இதில் சேரும். அயலாருக்கும் நண்பர்களுக்கும் நன்மை செய்வது சிறப்பாகப் புகழப்படுகிறது. இவறல் (Niggardliness) ரிக்வேதத்தில்[1] கண்டிக் கப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, அது 'கேவலாகோ பவதி கேவலாதி' - 'தனித்து உண்பவன் தன் பாவங்களைத் தன்னிடமே வைத்துக்கொள்வான்' என்று கூறுகிறது. துறவுப் போக்கும் இந்தக் காலத்தில் காணப்பெறுகிறது. நீண்ட முடியும் காவி உடை யும் உள்ள முனியைப்பற்றி ரிக்வேதம்[2] குறிப்பிடுகிறது. இந்தக் காலத்தின் முற்பகுதியில் அற ஒழுக்கத்திற்கு அளிக்கப்பெற்ற இடத்தை முன்னரே கருதினோம். பிற்பகுதியைப் பொறுத்த வரை, வேள்விக்கு அளவுக்கு மீறிய முதன்மை அளித்ததால் அறக்கருத்துக்கள் புறக்கணிக்கப்பட்டு நன்மையை அளவிடுவ தற்கு வேள்வி சரியாகச் செய்யப்பட்டதா என்பதை அளவு கோலாக வைத்துப் பார்க்கும் வழக்கம் ஏற்பட்டதெனச் சிலர் கருதுகின்றனர். நாம் முன்னரே பார்த்தவாறு வேதகாலச் சிந்தனையின் முற்பகுதியில் சடங்குக் கொள்கையானது பல வளர்ச்சிகளுள் ஒன்று மட்டும்தான். ஆகையால் வேள்விகளுக்கு முதன்மை தரப்பெற்ற வட்டாரங்களில் இது அற இயல்பான உறுதிப் பொருள்களுக்கும் வேள்வி இயலானவற்றிற்கும் இடையே

[1]X. *117.6.*
[2]X. *136.2*

குழப்பத்தை உண்டாக்கியிருக்கக்கூடுமெனினும், அற ஒழுக்கத்தைப்பற்றிய கருத்து மறைந்துவிடவில்லை என்று கொள்வது மேற்கூறிய சிலர் கருத்தைவிடச் சரியானதாகும். இவ்வாறாக, பிராமணங்களின் காலத்தைச் சார்ந்த தலைமைக் கடவுளான பிரஜாபதி படைப்பின் தலைவராகமட்டும் கருதப்படவில்லை. ஒழுக்கத்தின் தலைவராகவும் கருதப்பட்டார்.[1] பிரபஞ்ச ஒழுங்குடன் அற ஒழுங்கையும் தாங்கும் பொறுப்புடையவர்களாகக் கடவுளர் இதற்கு முற்பட்ட காலத்தில் கருதப்பட்டனர் என்பதை இது நினைவூட்டுகிறது.

இறப்பதற்குமுன் - இம்மையில் - பெறும் பரிசுகளும் தண்டனைகளும் என்பதற்கு மேலாக இந்தப் பழைய நம்பிக்கை உளது. சமயப் பற்றுடையோர், இல்லாதவர் இருதிறத்தினருமே வேறோர் உலகத்தில் பிறப்பதாக நம்பப்படுகிறது; ஆனால், பிராமணத்தில்,[2] ஒரு தனிப் பகுதியில் தவிர, மறு பிறப்பைப்பற்றிக் குறிப்பு இல்லையென்றே சொல்லலாம். ஒழுக்கத்திற்கும் சமயப் பற்றுக்கும் பரிசு, விண்ணுலகில் கடவுளருடன் இன்பம் துய்ப்பதாகும். பின்னர், இந்த இன்ப வாழ்வு, இறந்தவர்களுள் நல்லவர்களுடனும் யமனுடைய ஆட்சிக்குட்பட்டும் நடப்பதாகக் கருதப்படுகிறது; யமனும், விண்ணுலகத்தை ஆள்பவனாக அன்றி, அஞ்சத்தக்க நரகத்தின் ஆளுநனாக இன்னும் ஆகவில்லை. பாவத்திற்கும் மறத்திற்கும் தண்டனை மீளா வீழ்ச்சியாகும். ரிக் வேதத்தில் நரகத்தைப்பற்றிய வெளிப்படையான குறிப்பில்லை. ஆனால் அது அதர்வ தேவத்திலும் பிராமணங்களிலும் தெளிவாக உள்ளது. மேலே, ஒளியின் இருப்பிடமாக உள்ள விண்ணுலகத்திற்கு தாறாக, கீழே அழியா இருளின் இருப்பிடமாக அது வர்ணிக்கப்படுகிறது. அங்கே செல்பவர்கள் ஒருபோதும் அங்கிருந்து தப்பமுடியாது என்று கூறப்படுகிறது. இவையனைத்தும் ஆன்மாவின் இறவாமைபற்றிய நம்பிக்கையைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. இறப்பு அழிவை உணர்த்தவில்லை. வேறோர் இடத்தில், தம் தகுதிக்கேற்ப, இன்பத்துடனோ, துன்பத்துடனோ, தொடர்ந்து இருப்பதைத்தான் உணர்த்துகிறது.

[1]Cf. EI. p. 50.
[2]See Macdonell: Vedic Mythology, p. 166.

இயல் 2

உபநிடதங்கள்

பிராமணங்களோடு நெருங்கிய தொடர்புடையனவாக உப நிடதங்களைக் கருதுவது மரபாயினும், தனித்து நிற்கும் இவற்றை இப்போது ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளலாம். (பக்கம்.) சடங்கு களுக்கு வேறுபட்டதாயும், எதிர்ப்பு என்றும் சொல்லக் கூடியதாக வும் உள்ள போக்கே இவற்றில் முதன்மையாக உளது. வேள்வி களைப்பற்றிப் பிராமணங்களில் உள்ள அறிவுரைக்கு அடிப்படை யாக அமைந்த பிரபஞ்சக் கொள்கைக்கு முற்றிலும் வேறான கொள்கையை உபநிடதங்கள் கொண்டுள்ளன. முந்திய உபநிடதங்களில் யாதாவதொரு வகையில் இவ் வெதிர்ப்புச் சுட்டிக் காட்டப்பெறுகிறது; சில உபநிட தங்களில் எதிர்ப்பு மிகவும் வெளிப்படையாக உளது.[1] இவ்வாறு வேள்வி செய்வதை எதிர்க்கும் தாக்குதல்களில் மிகத் தெளிவான ஒன்று முண்டகோபநிடதத்தில்[2] உளது. அப்பகுதி யில், 'இச் சடங்குகளால் உண்மையான நன்மை விளையுமென எவன் நம்புகிறானோ அவன் முட்டாள்; மீண்டும் மீண்டும் அவன் முதுமைக் கும் இறப்பிற்கும் கட்டாயம் உள்ளாவான்' என்று கூறப்பட் டுளது. சடங்குகளை நேர் பொருளில் கொள்ளாது உருவக மாகக் கொள்ளும் மறைமுகமான எதிர்ப்பும் அடிக்கடி காணப் படுகிறது.[3] இது எவ்வாறு நிகழ்கின்றது என்பதை ஓர் எடுத்துக்

[1]See PU. pp. 61-2, 396; Macdonell: India's Past, p. 46.

[2]I. ii. 7.

[3]இத்தகைய விளக்கங்கள் ஆரண்யகங்கள் அல்லது வன நூல் களில் ('Forest books') அடிக்கடி காணப்பெறுகின்றன. வேதங் கள் பலவற்றில் இந் நூல்கள் பிராமணங்கள் என்று சரியாகச் சொல்லக் கூடியவற்றையும் உபநிடதங்களையும் இணைப்பவை யாக உள்ளன. காட்டின் (அரண்யம்) தனிமையில் கூறவேண் டிய அறிவுரை என்னும் காரணம்பற்றி இவை ஆரண்யகங்கள் என்று கூறப்பெறுகின்றன.

காட்டால் விளக்கலாம். உலகத்தை ஒரு குடைக்கீழ் ஆள்வதற்கு அடையாளமாக உள்ளது அசுவமேத யாகம் என்பது அனைவர்க்கும் நன்கு தெரிந்தது. இதைச் செய்வதற்கு உரியவர் க்ஷத்ரியர்; இவ் வேள்வியில் பலியிடப்படுவதற்கான விலங்குகளில் தலையாயது குதிரை. பிருஹதாரண்யக உபநிடதம்[1] இதற்கு அகமுகமான பொருளைத் தந்து இதைத் தியானமாக மாற்றிவிடுகிறது. தியானம் செய்வோன் குதிரைக்கு ஈடாகப் பிரபஞ்சம் முழுவதையும் கொடுத்துவிட்டு இவ்வாறு எல்லாவற்றையும் துறந்துவிடுவதால் உண்மையான தன்னாட்சி பெறுகிறான். இது, அசுவமேதத்தை முறையாகச் செய்வதனால் பெறும் ஆட்சித் தலைமையை ஒத்த விளைவாகும். இவ்விரு அறிவுரைகளுக்கும் இடையே உள்ள எதிர்ப்பு மெல்ல மறைகிறது; அல்லது உபநிடதக் கொள்கை வெற்றி பெறப்பெற, இவற்றை இணக்குவிக்கும் முயற்சி செய்யப்பட்டது என்பதைச் சுட்டும் வகையில் எதிர்ப்புக் குறைந்தாவது போகிறது. பிற்கால உபநிடதங்களில் இவ் விணக்கம் தெளிவாகக் காணலாகும். எடுத்துக்காட்டாக, சுவேதாசுவதர உபநிடதம் வேள்விக்குரிய கடவுளரில் முதன்மையுடையோராக அக்கினியையும் சோமனையும் ஏற்கும் வகையில் அவர்களைச் சுட்டிக்காட்டிப் பழைய சடங்குமுறை வழிபாட்டை மீளவும் செய்யச் சொல்கிறது.[2]

பிராமணங்களிலும் உபநிடதங்களிலும் முறையே காணப்பெறும் இரு கொள்கைகளின் வேறுபோடு, பிராமணர்களுக்கும் க்ஷத்ரியர்களுக்கும் - அதாவது, பண்டைய இந்தியாவில் வேள்வி செய்வோருக்கும்-மன்னர்களுக்கும்-இடையே இருந்த குறிக்கோள்களின் வேறுபாட்டினால் ஏற்பட்டவை என்று சில அறிஞர்கள் விளக்கம் கூறுகிறார்கள். உண்மையில் இக் கருத்திற்கு ஓரளவு காரணம் உண்டு. எவ்வாறெனில், உபநிடதங்களின் தனிச்சிறப்பான கொள்கைகளுள் ஒன்றுக்கு மேலாகவே அரசகுடியினரிடமிருந்து பெறப்பட்டனவாகவும் இவற்றைப்பற்றிய அறிவுரைக்காகப் பிராமணர்கள் அவர்களை நாடியதாகவும் உபநிடதங்கள் பேசுகின்றன. ஆயினும், இக்காலத்து ஆராய்ச்சியாளர்களுள் சிலர் ஒத்துக்கொள்கிறபடி, குறிக்கோள்களின் வேறுபாட்டைச் சமூக வேறுபாட்டோடு தொடர்புபடுத்துவதற்குத் தேவையான சான்று இல்லை. உபநிடதங்களில் க்ஷத்ரியர்களுக்குத் தரப் பெற்றிருக்கும் ஏற்றம், பிராமணர்களின் புரவலராக மன்னர்கள் இருந்தனர் என்பதற்கு மேலாக யாதொன்றையும் குறிப்பதாகக் கொள்வதற்கில்லை.

[1] I. i and ii. See Deussen: System of the Vedanta, p. 8.
[2] ii. 6 and 7. See PU pp. 64-5.

மேலும், இக் கொள்கைகள் பிராமணர்களிடையே தோன்றியவை யாயினும் சடங்குகளுக்கு அளவுக்கு மீறிய முதன்மை தந்த பிராமணர்களாலல்லாமல் மன்னர்களால் முதலில் வரவேற்கப்பட்டிருக்கலாம்.[1] மற்றும் சடங்குகளைப்பற்றிய அறிவு பெரும்பாலும் பிராமணர்களுக்கு மட்டுமென வரையறை செய்யப்பட்டிருந்ததைப் போல, பிரமவித்தை வரையறை செய்யப்படவில்லை என்பதையும் இது உணர்த்துகிறது. ஆனால் இதைப்பற்றி மேலும் கருதத் தேவையில்லை. ஏனெனின், இது வெறும் வரலாற்றுச் சார்புடையதாயிருப்பதால் நமக்கு நேரடியான அக்கறை வாய்ந்ததன்று.

'உபநிஷத்' என்னும் சொல்லைப் பண்டைய உரையாசிரியர்கள் பலவாறாக விளக்கியுள்ளார்கள். ஆனால் அவர்கள் தரும் விளக்கங்கள் வரலாற்று முறையிலோ மொழிநூல் முறையிலோ ஒழுங்கானவை என்று கருதுவதற்கில்லை. அவர்கள் செய்துள்ளது யாதெனின், நீண்டகால ஆட்சியால் தங்கள் காலத்திற்குள் அச் சொல் அடைந்திருந்த பொருளை அதற்குரியதாகக் கருதியதே யாம். மேலும், ஒரே உரையாசிரியரும் சொல்லின் பொருளை அடிக்கடி மாற்று வழிகளில் பெறுவது, தாம் உறுதியாகச் சொல்லாது இவ்வாறெல்லாமுப் சொல்லக்கூடும் என்பதைக் காட்டுவதாக உளது.[2] இவ்வாறு உரையாசியர்களிடமிருந்து நாம் உதவிபெற முடியவில்லை யெனினும், நல்ல வேளையாக உபநிடதங்களிலேயே இச் சொல்லைப் பார்க்கிறோம். அங்கே அது இரகசியம் அல்லது மறைபொருள் என்னும் பொருளில் காணப்படுகிறது. எனவே, இஃதே அது முதல்முதல் பெற்றிருந்த பொருளாயிருக்க வேண்டும். 'அருகில் (உப) ஈடுபாட்டுடன் (நி) உட்கார்ந்திருத்தல் (ஷத்)' என்பது இச் சொல்லின் வரலாற்றால் பெறப்படும் ; காலப் போக்கில் அவ்வாறு தனியாக உட்காரும் சமயங்களில் அளிக்கப் பெற்ற மறைபொருளான அறிவுரைகளை இச் சொல் குறிப்பதாயிற்று.[3] இந்நூல்களைக் கற்பிப்பது மூடுபொருளாகக் கருதப்பட்டதென்பதும், தவறாக உணர்ந்து கொள்வதையும் அல்லது பின்பற்றுதையும் தவிர்ப்பதற்காகத் தகுதியற்றவர்களுக்குக் கிடைக்காதிருக்கும்படி இவை மிக்க கருத்துடனும் கவலையுடனும் காக்கப் பெற்றன என்பதும் பல உபநிடதங்களில் தெளிவாகக் காணப் பெறுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாகப் பிரச்ன உபநிடதத்தில் உள் பொருளைப்பற்றித் தெரிந்துகொள்வதற்காக ஆறு மாண

[1]See PU. p. *396;* Rel. V. pp. *220* ff.
[2]Cf. Samkara on Katha Up. Introduction.
[3]PU. pp. 10-15.

வர்கள் பெரிய ஆசிரியரொருவரை நாடிச் சென்றதாகக் கூறப் பட்டுளது. ஆனால், கல்வி பயிலுவதற்குமுன் ஓராண்டு அவர்கள் தம்முடன் இருக்க வேண்டுமென்று அவர் கூறுகிறார். அவர்களை விழிப்பாகப் பார்த்திருந்து, அவர்கள் தம்மிடம் கல்விபெறத் தகுதியுள்ளவர்களா என்பதைப்பற்றித் தெரிந்துகொண்டு மனநிறைவு கொள்ளும் நோக்கத்துடன் இவ்வாறு கூறினார் என்பது வெளிப்படை. மேலும், கடோபநிஷதத்தின்படி (Katha Upanishad) இறந்தபின் ஆத்மா எஞ்சி நிற்கிறதா, இன்றா என்று நசிகேதஸ் (Nachiketas) யமனிடம் தெரிந்துகொள்ள விழைந்த போது, உண்மை காண்பதில் நாட்டங் கொண்ட இவ் விளைஞனின் ஆர்வத்தையும் உள வலிமையையும் ஆய்ந்து பாராது, யமன் மறு மொழி சொல்லவில்லை. ஆய்ந்து பாராது, மிக உயர்ந்த உண்மையை அனைவருக்கும் உணர்த்துவதில் இருந்த தயக்கம், இந்தியாவிற்குமட்டும் தனிப்பட்டதன்று என்பதை இங்கே நாம் குறிப்பிடவேண்டும். எடுத்துக் காட்டாகப் பண்டைய கிரேக்க நாட்டில், ஹெராக்ளிட்டஸ் (Heraclitus) என்பவர், 'தங்கத்தை மக்கள் விரும்பினால் அதற்காகத் தோண்டவேண்டும்; இன்றேல், வைக்கோலில் அவர்கள் அமைதி காணவேண்டும்' என்று கூறிய தாகச் சொல்லப்படுகிறது.

நமக்குக் கிடைத்துள்ள உபநிடத இலக்கியத்தின் மூலத்தைக் கண்டுபிடிப்பது சற்றே அரிதாக உளது. வேத இலக்கியத்தின் பிற்பகுதிகளான மந்திரங்கள், பிராமணங்களையொத்த நிலையில் உபநிடதங்களையும் சுருதிகளையும் தெய்விக வெளிப்பாடாகக் கொள்வது ஹிந்து மரபாகும். அதாவது, அவை அனைத்தையும் மக்களால் இயற்றப்பெறாத நூல்களாகக் கொள்வதாகும். மரபு வழியில் எவ்வகையான விளக்கமும் காணமுடியாத நிலையில், வெறும் யூகம்தான் எஞ்சிநிற்கிறது. உபநிடதங்களில் ஆங்காங்கே சுருக்கமான, பொருட் செறிவுள்ள உரைகளைக் காண்கிறோம். இவை, திட்டமான வாய்பாடுகளின் தன்மையில் அமைந் துள்ளன. இவற்றைக் கொண்டுள்ள நூல்கள் இவற்றுள் இலங்கும் உண்மையை விரித்தும் விளக்கியும்மட்டும் கூறுவனவாகத் தோன்றுகின்றன. மேலும் இவ்வுரைகள் அங்கே அடிக்கடி 'உபநிடதம்' என்று கூறப்படுகின்றன. இதனால் உபநிடதத் தத்துவத்தில் ஏதாவதொரு முதன்மையான உண்மையைச் சுருக்கமாகக் கூறும் வாய்பாடுகளுக்கே இச்சொல் முதலில் வழங்கப் பெற்றது என்று மிகப் பொருத்தமான முறையில் முடிவு செய்யப் பட்டது.[1] இவற்றிற்கோர் எடுத்துக்காட்டாக, இறுதிநிலையில்

[1] PU. p. 20.

சிற்றுயிரும் (சீவாத்மா) பேருயிரும் (பரமாத்மா) ஒன்று என்று கற்பிக்கும் 'நீ அது வாகிருய்'[1] (தத்துவம் அஸி) என்பதைச் சொல்லலாம். இத்தகைய தத்துவ வாய்பாடுகள் (formulas) மட்டுமே ஒரு காலத்தில் குருவிடமிருந்து மாணவன் பெற்றவை. இவற்றைப் பெறுவதற்கு முன்போ பின்போ விளக்க உரைகள் நிகழ்ந்தன. எழுதப் பெறவில்லையெனினும் காலப்போக்கில் இவ் விளக்க உரைகள் திட்டமான உருவத்தைப் பெற்று இப்போது நமக்குக் கிடைக்கும் உபநிடதங்களைத் தோற்றுவித்தன என்று யூகிக்கப்படுகிறது. இந்த நூல்கள் வளர்ந்துள்ள வழியைக் கொண்டு முடிவு செய்யும்போது இவை ஓர் ஆசிரியரின் எண்ணங் களைத் தருவனவாயிராமல் தொடர்ச்சியாகப் பலருடைய எண்ணங்களைத் தருவனவாகவும் இவ்வகையில் பழங்கருத்துக் களுடன் புதியவை சேர்ந்துள்ள வளர்ச்சியைக் காட்டுவனவாகவும் உள்ளன. இவ்வாறு கருதிஞல் ஒரே உபநிடதமாயிருப்பத னுள்ளும் பலதிறப்பட்ட அறிவுரைகள் சில வேளைகளில் காணப் பெறுவதற்கு விளக்கம் ஏற்படுகிறது. பின்ஞெரு காலத்தில் ஹிந்துக்களுடைய பழைய இலக்கியமனைத்தையும் ஒன்று சேர்த்து ஒழுங்குற அமைத்தபோது இந்த உருவத்தில் உபநிடதங்கள் பிராமணங்களுக்குப் பின் சேர்க்கப்பட்டன. உபநிடதங்களைப் பிராமணங்களோடு அவ்வளவு நெருங்கச் சேர்த்ததன் பொருள் யாதெனின், இவை சேர்க்கப் பெற்றபோது இரண்டுமே அவ்வளவு பழமையானவை யாதலால் இவற்றின் ஆசிரியர் யார் என்று குறிப்பிட இயலவில்லை யென்பதாம். இவ்வாறு வேதங்களின் முடிவில் நின்றதால் உபநிடதங்கள் - வேதங்களின் முடிவு - வேதாந்தம் - என வழங்கப்பெற்றன - இது அரிஸ்டாடிலின் (Aristotle) தத்துவம், பௌதிகத்திற்கு அப்பால் - வைக்கப் பெற்றது - அப்பாலைத் தத்துவம் (Metaphysics) எனப் பெயர் பெற்றுளதைப் பெரிதும் ஒத்துளது. முதலில் நூல்களின் தொகுப்பில் உபநிடதங்களுக்கு இருந்த இடத்தைமட்டும் குறிக்க வந்த ஒரு சொல், பின்னர் வேத அறிவுரைகளின் நோக்கம் அல்லது நிறைவேற்றம் என்னும் சிறப்புப் பொருள் பெற்றது. ஆங்கிலச் சொல் 'எண்ட்' (end) என்பதற்கு நேரான சமஸ்கிருதச் சொல்லான 'அந்தம்' என்பதும் இவ்விரு பொருளிலும் வழங்கற் பாலது.

நமக்குக் கிடைத்துள்ள உபநிடதங்களின் எண்ணிக்கை மிகப் பெரிதாக உளது - இரு நூற்றுக்குமேல் கணக்கிடப்படுகின்றது; ஆனல் அவையனைத்தும் ஒத்த பழமையுடையனவல்ல.

[1] Ch. Up. VI. viii. 7.

உண்மையில் அவற்றுள் பெரும்பகுதி அண்மை என்று சொல்லக் கூடிய காலத்தவை; நாம் இங்கே கருதும் காலத்தைச் சேர்ந்தவை யாக அவற்றுள் பன்னிரண்டுக்குமேல் சொல்வதற்கில்லை. பழங் காலத்தைச் சேர்ந்த உபநிடதங்களுள்ளும் தோற்றத்தில் வேறு பாடுகளைக் காணலாம்; ஆனால் பொதுவாகப் பார்த்தால் அவற்றின் எண்ணங்களிலும் அவ்வெண்ணங்களை வெளியிடும் மொழியிலும் ஒரு குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவற்றைப் போன்ற ஒப்புமை அவற்றில் காணலாகும். ஆகையால் இந்திய தத்து வத்தின் வளர்ச்சியில் அவை ஒரே நிலையைச் சார்ந்தவையென்றே சொல்லக்கூடியவை. இங்கே நாம் காலத்தால் முற்பட்ட அல்லது திருமறைகளாக உள்ள உபநிடதங்களையே (Canonical Upanishads) கருதுவோம். அவற்றின் காலத்தைத் திட்டமாகத் துணிய முடியா தெனினும், அவையனைத்தும் பௌத்தத்திற்கு முற்பட்டவை யெனக் கொள்ளலாம். பிரபஞ்சத்திற்குத் தத்துவ முறையில் விளக்கம் காண மக்கள் செய்த மிகப் பழமையான முயற்சிகளை அவை குறிக்கின்றன; இவ்வகையில் மக்கள் சிந்தனை வரலாற்றில் அவை மதிப்பிடற்கரிய சிறப்புவடையவை. குறைந்த அளவில் பார்த்தாலும் இந்திய தத்துவத்தில் முதன்மை மிக்க கொள்கை களுள் ஒன்றான வேதாந்தம் ஒன்றிற்காவது அவை அடிப்படை யாக ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. 'பிராமண இந்தியா'வின் (Brahminical India) மேல்தரமான சிந்தனையின் பெரும் பான்மையை வேதாந்தம் ஒழுங்குபடுத்துகிறது. அவற்றின் முதன்மை வரலாற்றுச் சார்புக்கும் மேற்பட்டதாகும். அவற்றின் தனிப்பட்ட ஆன்மிய ஆற்றலும் அனைவருக்கும் ஏற்புடையதாக இருக்கக்கூடிய தன்மையும் சிந்தனையை மாற்றி யமைக்கவும் வருங்கால வாழ்க்கையை வேறு வகையில் ஒழுங்குபடுத்தவும் பெருமளவில் உதவக்கூடும்.

இந்த நூல்களின் தன்மையைப்பற்றி ஒரு சொல் இப் போது சேர்க்கலாம். அவை - சிறப்பாக அவற்றுள் நீளமானவை- பெரும்பாலும் உரையாடல்களின் உருவத்தில் உள்ளன. அவற் றின் முறை தத்துவ இயலைவிடக் கவிதை இயலில் உள்ளது. தத்துவக் கவிதைகள் என அவை வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன; பொதுவாக உருவக வாயிலாகவும், உருவகக்கதை வாயிலாகவும் அவை உண்மைகளைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. உபநிடதங்களுக்குச் சிறப்பாயமைந்த கவர்ச்சியை ஒருபோதும் இழவாமலிருப்பினும், மொழி (நடை) சில வேளைகளில் அறிகுறியாக (symbolic) உளது. நடை மிகவும் அவாய் நிலையில் (elliptical) அமைந்துளது. நுவலப்பட்ட பொருளில் தொக்கி நிற்பதை உடனடியாக நிறைவு செய்யக்கூடியவர்களால் இவை வாயுரையாக விளக்க

வேண்டியவை என்பதை இந்நடை காட்டுகிறது. இத்தகைய தனித்தன்மைகளால் பல பகுதிகளுக்குப் பொருளுரைப்பது அரிதாகிறது ; பழங்காலத்திலும் இக்காலத்திலும் இவைபற்றிய விளக்கங்கள் பல திறப்பட்டனவாயிருப்பதற்கு இவை காரணமெனலாம். ஆயினும், வரையறைத் தெளிவின்மை விவரங்களைப் பொறுத்தமட்டில்தான், அறிவுரையின் பொதுப்போக்குச் சிறிதும் தவருக எண்ண முடியாதவாறு உளது. வேத இலக்கியத்தைச் சேர்ந்த நூல்களுள் உபநிடதங்களே முதன்முதலாகப் பிற நாட்டவரின் கவனத்தை ஈர்த்தவை. முகலாயர் (Moghul) ஆட்சிக் காலத்தில் இவற்றுள் பல பாரசீக மொழியில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டன. பாரசீக மொழியிலிருந்து லத்தீனில் ஏறத்தாழச் சென்ற நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டன. இந்த லத்தீன் மொழிபெயர்ப்பு வாயிலாகத்தான் ஐரோப்பாவில் அவை முதன்முதலாகத் தெரிய வந்தன; லத்தீன் மொழிபெயர்ப்பின் வாயிலாகத்தான் எடுத்துக்காட்டாக[1] ஷோபன்ஹவர் (Schopenhaver) அவற்றைத் தெரிந்து கொண்டு பாராட்டினூர். அண்மைக் காலங்களில், நேராக, சமஸ்கிருதத்திலிருந்து பல மொழிபெயர்ப்புக்கள் ஐரோப்பிய மொழிகளில் தோன்றியுள்ளன. உபநிடத அறிவுரைகளில் நுவலப்பட்ட பொருள் மீண்டும் மீண்டும் அயல்நாட்டு அறிஞர்களின் கவனத்திற்குள்ளாயிருக்கிறது ; வெளியிடப்பட்ட பல நூல்களுள் உபநிடதங்களைப்பற்றி டாய்ஸன் (Deussen) எழுதிய தலை சிறந்த நூலைக் குறிப்பிட வேண்டும் — சிறப்பாக அதில் அடங்கியுள்ள செய்தி வளத்திற்காகவும், விழிப்பாகவும் முழுநிறைவாகவும் அது தரும் பகுப்பியலுக்காகவும் குறிப்பிட வேண்டும்.

I

முதலாவதாக நாம் கருத வேண்டுவது எல்லா உபநிடதங்களும் - அவற்றுள் உண்மையானவை என்று ஏற்றுக்கொள்ளக் கூடியவை உட்பட - ஒரே கொள்கையைக் கற்பிக்கின்றனவா, இல்லையா என்பதாம். இந்திய உரையாசிரியர்கள் அவை ஒன்றனையே கற்பிக்கின்றன என்றே கூறிவந்துள்ளனர்.[2] வேறு வகையாக அவர்கள் எண்ணியிருக்க முடியாது ; ஏனெனின்,

[1] 'ஷோபன்ஹவரின் மேஜைமீது அவ்பனெகட் (Oupnekhat) உபநிடதம் திறந்து வைக்கப்பட்டிருக்கும் ; உறங்குவதற்கு முன் வழிபாட்டிற்காக அதைப் படிப்பது அவர் வழக்கம்.' Rel. V. p. 55

[2] Cf. VS. I. i. 4.

இந் நூல்கள் மெய்யாகவே தெய்விகமாக வெளியிடப்பட்டன (revealed) என்று நம்பினர். ஆயினும், உபநிடத அறிவுரையின் ஒருமைப்பாட்டைப் பொதுவகையில் ஒத்துக்கொள்வதற்கு மேல் உரையாசிரியர்களின் உடன்பாடு செல்லவில்லை. அவ்வுரையின் சரியான தன்மை யாதென்பதைப்பற்றி அவர்களுக்குள்ள வேறுபாடு மிகப் பெரிது. இக் கருத்து வேறுபாடு நீண்டகாலமாக இருந்திருக்க வேண்டும். ஏனெனின், உபநிடதங்களின் அறிவுரைகளைத் திட்டமாக ஒழுங்குபடுத்திய நூல்களுள் இப்போது கிடைப்பனவற்றுள் மிகப் பழமையானதான பாதராயணரின் (Badarayana) வேதாந்த சூத்திரத்தில் (Vedanta-sutra) இக் கருத்து வேறுபாடுபற்றிய குறிப்புக்கள் உள.[1] விளக்க உரைகளில் இத்தகைய வேறுபாடு, (மரபு வழியில் இவ் வேறுபாடு இல்லையென்று வற்புறுத்திக் கூறப்படினும்) உபநிடதங்கள் ஒரே கொள்கையுடையன என்பதுபற்றி ஐயுறச் செய்கிறது. இந்தப் பழங்கால நூல்களைத் தனியாகப் பார்க்கும்போது இந்த ஐயம் நிலைத்துவிடுகிறது. வேதாந்தக் கொள்கையின் பல வகைகளில் யாதொன்றையும் முன்னதாகவே ஏற்றுக்கொள்ளாத தற்கால மாணவன், உபநிடதங்களில் இருப்பவை இரண்டு அல்லது மூன்று மாறுபட்ட கருத்துக்கள் அல்ல—ஆனல், பல எனக் கட்டாயம் நினைப்பான். இது வியப்பிற்குரியதன்று; ஏனெனின், அங்கே ஆராயப்படும் கேள்வி அத்தகைய பலதிறப்பட்ட விடைகள் பெறத் தக்கதாக உளது. இந் நூல்கள் இப்போதுள்ள உருவத்தில் ஏறத்தாழத் தற்செயலாக அமைக்கப்பெற்றன. எனினும், அவற்றுள் காணப்பெறும் கொள்கைகள் அனைத்தும் ஒத்த அளவில் எடுப்பாக இல்லை. சில, வெறும் எண்ணத்தின் மின்னல்களாக உள்ளன; வேறு சில சற்றே வளர்ச்சியுற்றவை; மற்றும் சில, இதற்கு முற்பட்ட காலத்திலிருந்து எஞ்சியவை. சிறு விவரங்களை ஒதுக்கிப் பார்த்தால், மிக எடுப்பாகவும் மிக நன்ருக வளர்ச்சியுற்றுமுள்ள அறிவுரையை, ஒருமைக் கொள்கையாகவும் (monistic), கருத்துவழிக் கொள்கையாகவும் (idealistic) கூறலாம். உள்ளவை அனைத்திற்குமுள்ள ஒருமையை வற்புறுத்தும், 'இங்கே பலதிறம் இல்லை' (There is no variety here), 'இவையனைத்தும் பிரமம்' (All this is Brahman) என்பன போன்ற கூற்றுக்கள் குறைவாக இல்லை; அடிக்கடி காணப்பெறுபவையே. இந்த ஒருமைக் கொள்கையைக் கருத்துவழிக் கொள்கை என்றும் கூறலாம். ஏனெனின், தானே உள்ளத்தின் தன்மையாக இல்லையெனினும் உள்ளத்தை இன்றியமையாத பொருள் யாதொன்றும் பிரபஞ்சத்தில் இல்லை என்னும் உபநிடதங்களும் மேலே குறிப்பிட்டவற்

[1] See e.g. VS. I. ii. 28-31.

றிற்கு ஒத்த அளவில் இருக்கின்றன். 'அங்கே ஞாயிறு ஒளி வீசுவதில்லை, திங்களும், விண்மீன்களும் இல்லை, மின்னல்களும் இல்லை. இத் தீ எங்கிருந்து வருகிறது? அனைத்தும் ஒளி வீசும் ஆத்மாவைக் கொண்டே ஒளிவீசுகின்றன; அதன் ஒளி வாயிலாகவே அனைத்தும் ஒளி வீசுகின்றன'.[1]

இந்தக் கொள்கையைப்பற்றிப் பேசுவதற்குமுன் பரம் பொருளைக் குறிக்கும் உபநிடதச் சொற்கள் எவை என்பதை விளக்க வேண்டும். இவை 'பிரமம்', 'ஆத்மா' என்னும் இரு சொற்களாகும். ஏறத்தாழ 'இந்திய தத்துவமென்னும் கட்டடம் முழுவதையும் தாங்கும் இரு தூண்கள்' என இவை கூறப்பட்டுள்ளன. இவற்றின் தொடக்கம் சற்றே விளக்கமின்றி உளது. 'பிரமம்' என்னும் சொல் முதலில் 'வழிபாடு' (prayer) என்னும் பொருள் உடையதாகத் தோன்றுகிறது; 'வளர்வது' (to grow) அல்லது 'வெளிக்கிளம்புவது (to burst forth) என்னும் பொருளுடைய பிருஹ் (brh) என்னும் வேர்ச் சொல்லில் பிறந்தது. வழிபாடாக உள்ள பிரமம் கேட்கக்கூடிய பேச்சில் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்கிறது. இதிலிருந்து உபநிடதங்களில் அது பெற்றுள்ள தத்துவப் பொருள்,—அதாவது பிரபஞ்சத்தின் முதற் காரணம்—வெறும் பேச்சில் மட்டுமின்றி, இயற்கையின் முழு உருவத்தில் தானுகவே வெளிக்கிளம்பியது என்னும் பொருள் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். மேலே[2] குறிப்பிட்டதில் அடுத்த சொல்லின் விளக்கம் இதைவிட மேலும் தெளிவற்றதாக உளது. பெரும்பாலும் 'ஆத்மா' என்பது முதலில் 'மூச்சை'க் (breath) குறித்திருக்க வேண்டும். பின்னர், எதிலும் இன்றியமையாப் பகுதியாக உள்ளதற்கு, அதிலும் சிறப்பாக, மனிதனில் இன்றியமையாப் பகுதியாக உள்ள 'அகம்' அல்லது ஆத்மா என்பதற்கு வழங்கப்பட்டது.[3] இவ்வாறு இச் சொற்களுள் ஒவ்வொன்றும் தனக்கென ஒரு சிறப்புப்பொருளுடையது. 'பிரமம்' என்பதன் தனிப்பொருள் புற உலகத்தின் மூலகாரணம் என்பதாம்; 'ஆத்மா' என்பதன் தனிப் பொருள் மனிதனின் அகவயமான 'அகம்' என்பதாம். இச் சொற்களைப்பற்றிக் குறிப்பிடத்தக்கது யாதெனின், முதலில் தமக்கிருந்த பண்புச் சுட்டில் (connotation)

[1] Katha Up. II. ii. 15

[2] இந்திய உரையாசிரியர்களைப் பின்பற்றி மாக்ஸ் முல்லர் இவ்வாறு பொருள் வருவிக்கிறுர். See SS. pp. 52-55. 'மாந்திரிக வசியம்' ('magical spell') என்பது போன்ற வேறு பொருள்களை இதற்கு மற்றவர் தருகின்றனர். —E. R. E. 'பிரமம்' என்னும் கட்டுரையைப் பார்க்க.

[3] SS. pp. 70-2.

அவை முற்றிலும் வேறுபட்டிருப்பினும், உபநிடதங்களில் ஒரோ வொரு சமயத்தில் பண்புச் சுட்டைப் பெற்றிருப்பினும் அவை ஒரே பொருளுடையனவாக வழக்காறு பெறுகின்றன. ஒவ்வொன் றும் இயற்கையையும் மனிதனையும் உள்ளிட்ட பிரபஞ்சத்தின் என்றுமுள மூலத்தை ஒத்த வகையில் குறிப்பிடுகின்றது. இவ் விருவேறு சொற்களும் ஒரே பொருளைப் பெற்று வளர்ச்சியடைந் திருப்பது, இந்தியர்கள் தம் கருத்தோட்டத்தில் புற உண்மையை அக உண்மையுடன் ஒன்றுபடுத்தினர் என்பதை உணர்த்துகிறது. இத்தகைய இனிய ஒருமைப்பாட்டினால் அவர்கள் நெடுநாளாகத் தேடிய ஒருமையைக் கடைசியில் பெற்றனர்—சமயக் கதைகளை யெல்லாம் நெடுந் தொலைவில் விட்டு உண்மையான தத்துவக் குறிக்கோளை அடைந்தனர்.

இந்த ஒருமைப்பாடு எவ்வாறு பெறப்பட்டது, அதன் முழுச் சிறப்பு என்ன என்பவைபற்றிச் சற்று விரிவாகப் பேசுவது கட்டாயமாகிறது. காலப்போக்கில், 'ஆத்மா' என்னும் சொல் 'உயிர்' அல்லது அகம் என்று பொருள் வளர்ச்சி பெற்றது என்று முன்னர்க் கூறினோம். தன்னுடன் தொடர்பு கொண்டுள்ள உடலின் வேருகத் தனியாளின் (individual) மையத் தன்மையாக இருப்பது யாதென்பதைத் தேடியதன் விளைவே அஃதாகும். இதில் கையாளப் பெற்ற முறை அகவயமானது; முடிவு அகநோக் கின் வாயிலாகப் பெறப்பட்டது. எளிதில் தனியாளெனத் த்வறுகக் கொள்ளக் கூடிய உடல், மூச்சு முதலியவற்றிற்குப் பதிலாகப் பின்னும் ஆழ்ந்த உளஇயலான(psychical) அடிப்படை— இங்கே மனிதனின் தன்மையாகக் கருதப்படுகிறது. பிற்காலத் தைச் சேர்ந்த மந்திரங்கள், பிராமணங்கள் இவற்றின் காலந் தொட்டே தனியாளுக்கும் உலகத்திற்கும் பொருத்தம் தேடுவதும், இவற்றில் ஒன்றில் உள்ள முக்கியமான சிறப்பியல்பிற்கு மற்றொன் றில் ஒத்த பகுதி காண முயல்வதும் பழக்கமாக இருந்தது. உலகத் தைத் தனியாள் வகையில் (in terms of the individual) விளக்கும் முயற்சியை இது காட்டியது. தெரிந்த தனியனிலிருந்து (particular) தொடங்கித் தெரியாத பொதுமையைப்(universal)பற்றி அறிவு பெறுவதற்கான முயற்சியைத் தெளிவாகக் காட்டும் ஓர் எடுத்துக்காட்டுப் புருஷ சூக்தமாகும். இதில் புருஷன் அல்லது பேருருவுடைய மனிதனின் (giant man) உறுப்புகளாக உலகத்தின் பகுதிகள் வர்ணிக்கப்படுகின்றன (பக்கம் 39) இறந்தவர்களை விளிக் கும் கையறு நிலைப் பாடல்களில் (funeral hymns) ஒன்றிலும்[1] அது இவ்வாறே தெளிவாகிறது. இப்பாடல், 'உன்னுடைய கண்,

[1] RV. X. 16.

ஞாயிற்றைச் சேர்வதாக; உன்னுடைய மூச்சு, காற்றைச் சேர்வதாக...' என்றெல்லாம் கூறுகிறது. தனியாளின் முதன்மையான பகுதி ஒன்றான உயிர்க் காற்றாகிய பிராணன், பொதுமை பெற்றுப் பிரபஞ்ச பிராணன் (cosmic Prana) என்னும் வகையில் உலகத்தின் உயிரைக் காட்டுவதில் இப்போக்கையே மீண்டும் காண்கிறோம் (பக்கம் 33). பிற்கால வேத இலக்கியம் முழுவதிலும் தனியாளுக்கும் உலகத்திற்கும் உள்ள இணைநிலைபற்றிய (parallelism) கருத்துத் தொடர்ந்து காணப்பெறுகிறது; உபநிடதங்களிலும் காணப்பெறுகிறது[1]. முழு உலகத்தையும் பிரபஞ்சமென்னும் தனியாளாகக் கருதும் முறை ஆத்மாவைப்பற்றிய கருத்தை உருவாக்குவதில் இடம் பெறுகிறது; உளச் சார்பாகமட்டும் இருந்த அடிப்படையை உலக-அடிப்படையாக மாற்றியது. உயிர் அல்லது அகம் என்னும் வகையில் மனிதனின் உள்ளார்ந்த உண்மையான ஆத்மா, பிரபஞ்சத்தின் உயிர் அல்லது அகம் என்னும் வகையில் உலகத்தின் உள்ளார்ந்த உண்மை ஆயிற்று. எப்பொழுது பிரபஞ்சம் இவ்வாறு முதலில் கருதப்பட்டதோ அது முதல்தான் அதன் அகம் (உயிர்) ஒரே அகமாகிவிட்டது; ஏனைய அகங்களெல்லாம் ஏதாவது ஒரு வகையில் அதனுடன் ஒருமைப்பாடுடையனவாகக் கருதப்பட்டன.

இம்முறை, உயிரின் ஒருமையைப் பெறச் செய்யினும் உள்பொருள் (Being) அனைத்திற்கும் ஒருமை காண்கிறவரை செல்லவில்லை. ஏனெனின், தனியாளிடம் 'அகம்' என்பது அகம் அல்லாததான உடல் போன்றவற்றினின்றும் வேறுபடுத்தக்கூடியதாக உளது; இவ்வாறே உலகத்தின் அகம் என்பதையும் அதன் பௌதிக உருவான புற உலகத்தினின்றும் வேறுபடுத்தவேண்டும். நாம் இதுவரை கூறிவந்த கருத்திற்கு நிறைவு தருவதாக இக்காலத்திலெல்லாம் வேறொரு கருத்துப் போக்கும் இருந்து வந்தது. அது, காணப்படும் பிரபஞ்சத்தை - ஒரே மூலத்திலிருந்து-அதாவது, பிரம்மத்திலிருந்து - வருவித்தது. இம் முறை புறநிலையதாக இருந்தது. ஏனெனின், அது புற உலகத்தைப் பகுத்தாய்வதாக அமைந்ததேயன்றி, ஆத்மாவைக் குறிக்கோளாக அடைவதற்கான கருத்தோட்டத்தில் நிகழ்ந்ததைப்போல் அகமுகப் பார்வையால் அமையவில்லை. இந்தியச் சிந்தனையின் பொதுப்போக்கிற்கேற்ப இங்கும் பல கருத்துகள் வளர்ச்சியுற்றன[2]—இவற்றுள் பின்னது ஒவ்வொன்றும் முன்னதைவிடப் பிரபஞ்சத்தை விளக்குவதில்

[1]See e.g. Aitareya Up. i.
[2]Cf. Taittiriya Up. iii.

அமைவுதருவதாய் உளது; இவ்விளக்கத் தொடரில் பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்து இறுதியானது. கருத்து வளர்ச்சியில் ஏதோ ஒரு நிலையில், பிரபஞ்சத்தின் மூலகாரணமான பிரமம் அதன் உள்ளுறை தன்மையான ஆத்மாவோடு ஒன்றுக்கப்பட்டது. இவ்வாறு, தனிப்பட்ட இரு கருத்துப் போக்குகள் - ஒன்று, மனிதனின் உண்மையான தன்மையைத் தெரிந்துகொள்ளும் விருப்பத்தின் விளைவானது ; மற்றொன்று புற உலகத்தைத் தெரிந்துகொள்ளும் விருப்பத்தின் விளைவானது - ஒன்றுக இணைந்தன. இவ்விணைப்பு உடனே மிக நீண்ட காலமாகத் தேடிய ஒருமையைக் கண்டுபிடிக்கச் செய்தது. ஆத்மாவைப்பற்றிய கொள்கைப்படி அகமல்லாதது எனக் கருதப்பட்ட பௌதிகப் பிரபஞ்சம், இப்போது அகத்திற்குள் அடங்கி நிற்கிறது. புறத்தில் வேருக, ஆனல் அகத்தில் ஒத்திருந்த இத்தகைய இரு கருத்துகளின் இணைப்பு, உபநிடதங்களின் அறிவுரைகளில் முதன்மையானது. இது, 'அது நீ ஆனய்' ('That thou art'), 'நான் பிரமம்' ('I am Brahman') என்பன போன்ற மஹா வாக்கியங்களில் கூறப்பெறுகிறது; அல்லது பிரமம்=ஆத்மன் என்னும் சமநிலைக் கூற்ருகிறது. தனியாள், உலகம் இரண்டுமே ஒரே உண்மையின் புறத்தோற்றம். எனவே, இரண்டும் அடிப்படையில் ஒன்றே. வேறு வகையாகச் சொன்னல், புற இயற்கைக்கும் (nature) மனிதனுக்கும் அல்லது இவற்றுள் ஒவ்வொன்றிற்கும் கடவுளுக்கும் இடையே பிளவு இல்லை.

உண்மை ஒன்றே என்பதைக் காட்டுவதுடன் இத்தகைய இணைப்பில் முக்கியமான உட்பொருளும் உண்டு. பிரமத்தைப் பற்றிய கருத்து, புறநிலையதாக இருப்பதால், மிகுந்த அளவில் பார்த்தாலும் அறுதியிட்டுக் கூறமுடியாமல் இருக்கக் கூடுமென்ற அளவில் உள்ள ஒன்றைத்தான் குறிக்கலாம். இதே காரணத்தினல் அதன் தன்மை ஆன்மியமற்றதெனவும் கொள்ளப்படலாம். ஆனல் ஆத்மாவைப்பற்றிய கருத்தில் இவ்விரு வகைக் குறைகளில் ஒன்றும் இல்லை; ஆயினும், நாம் பொதுவாகக் கருதும் பொருளில் அது வரையறையுற்றதாதலின் உள்பொருள் (Reality) முழுவதையும் குறிக்கமுடியாது. பிரபஞ்ச அகமாக அதனைக் கொள்ளும்போதும் அது புற உலகத்திற்கு எதிராக அமைவதால், அவ்வுலகத்தால் வரையறுக்கப்பட்டதாக உளது. ஆயினும், பிரமம், ஆத்மாபற்றிய இரு கருத்துகளும் இணைக்கப் பெறும்பொழுது முரண்நிலைத் தருக்க (dialectic) முறையில் தனித் தனியாக இவ் விரண்டிற்குமுள்ள குறைகளும் அற்ற மூன்ருவதொன்று பெறப்படுகிறது. ஆத்மாவைப்போல அது ஆன்மியத் தன்மை வாய்ந்தது ; ஆயினும், ஆத்மாவைப் போலன்றி வரை

யறையற்றதாக உளது. உடனடியான நம்முடைய அகத்துடன் அடிப்படையில் ஒன்றெனஅது கருதப்படுவதால், அது ஐயுற முடியாததாகவும் உளது. முடிவான உண்மையை நமக்கு வேருனதென-வெறும் பிரமமாக மட்டும்-நாம் கருதும் வரையில்-அது ஏறத்தாழ ஒரு முற்கோளாகவும் (assumption) மதமாகவும் (dogma) உளது; ஆனல் நம்முடன் ஒன்றென அதை உணர்ந்த உடனேயே, அது திட்டமான உறுதியாக மாறி விடுகிறது. ஏனெனின், எவ்வளவுதான் அதன் சரியான தன்மையை நாம் உணராதிருப்பினும் நாம் இருக்கிறேம் என்பதை ஒத்துக் கொள்ளவேண்டிய உள்ளுணர்வான கடப்பாட்டிற்கு (intuitive obligation) உட்பட்டிருக்கிறேம். எடுத்துக்காட்டாக, இந்தப் பரம்பொருள்தான்-சத்தியம், ஞானம், அனந்தம்[1] என்று கூறப் படுகிறது. இங்கே சத்தியம் என்பது அதன் உடனடியான உறுதியையும், ஞானம் அதன் ஆன்மியத் தன்மையையும், அனந்தம் என்பது அனைத்தையும் தன்னுள் கொண்டுள்ள அல்லது வரையறையற்ற தன்மையையும் குறிக்கின்றன. இதுதான் உப நிடதப் பரம்பொருள் - ஒரு வகையாகப் பார்த்தால் இது பிரமமும் அன்று, ஆத்மாவுமன்று; ஆனல் வேறு வகையில் பார்த் தால் இரண்டுமானது. இது ஏனையவற்றைவிட மனிதனின் அகத்தில் நன்ருக வெளிப்படுகிறது - ஆயினும், இங்கும் முழுவது மாக வன்று-புற உலகம் அதன் தன்மையைத் தடுப்பதாக உள்ள தால் பரம்பொருள் அதனிடத்தில் உணர்ச்சியற்ற வெறும் சட மாகவே தோன்றுகிறது.[2] இந்தக் கொள்கை உருவாக்கப் பெற்றது இந்தியச் சிந்தனையின் முழு வரலாற்றிலேயே மிக மிக முதன்மையான முன்னேற்றத்தைக் குறிப்பதாக உளது; அது வரை நிகழ்ந்த கருத்தோட்டத்தின் நோக்கிலேயே ஏறக்குறைய ஒரு புரட்சியை ஏற்படுத்தியது. இந்த மாறுதலைப்பற்றி நன்கு தெரிந்துகொள்வதற்குப் பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுப் பயன்பட லாம். வெள்ளி (Venus) என்பது கிழக்கில்மட்டும் தோன்றுவதாகச் சிலரும், மேற்கில்மட்டும் தோன்றுவதாக வேறு சிலரும், ஆகவே தாம் பார்ப்பது பிறர் பார்ப்பதினின்றும் வேறுபட்டதெனவும் இவர்கள் கருதுவதாகவும் வைத்துக்கொள்ளலாம். இந் நிலையில் யாராவது ஒருவர், இரண்டும் ஒன்றே என்றும், கிழக்கில் காணப் பெறும் விண்மீனே மேற்கில் காணப்படுவதென்றும் கண்டு பிடித் தால், வெள்ளியைப்பற்றிய கருத்தில் ஏற்படும் மாறுதல் நாம் இதுவரை கூறிவந்த மாறுதலுக்கு ஒப்பாகும். ஒற்றுமைபற்றிய

[1] Cf. Taittiriya Up. ii. 1.
[2] See Aitareya Aranyaka, II. iii. 2.

உண்மையான கருத்து இந்த நிலையில்தான் இந்தியாவில் ஏற்பட்டது.[1]

இவையனைத்தும் சாந்தோக்கிய (Chandogya Upanishad) உபநிடதத்தில்[2] நன்கு தெரிந்த ஒரு பகுதியில் மிக அழகாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. தந்தைக்கும் மகனுக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடலாக அது அமைந்துள்ளது. தந்தை பெயர் உத்தாலகர் (Uddalaka); மகன் பெயர் சுவேதகேது. குருவிடம் சென்று மரபு வழியில் கல்விப் பயிற்சியை முடித்துக்கொண்டு சுவேதகேது அப்போதுதான் வீடு திரும்பியிருந்தான். மகனிடத்தில் அடக்கமின்மை கண்ட தந்தை, வாழ்க்கையின் உண்மையான நோக்கத்தைத் தன் ஆசிரியரிடமிருந்து சுவேதகேது தெரிந்துகொள்ளாமலே இருந்திருக்கக்கூடும் என்று அஞ்சுகிறார்; எனவே, மகனுக்குத் தாமே அறிவுறுத்தத் தலைப்படுகிறார். இதுவரை முன்னுரையாகக் கூறியதிலிருந்து, இவ்வறிவுரை மிக உரிய மதிப்புடையதாக இருக்கவேண்டுமென்பது தெளிவாகிறது. சிந்தனை (ஐக்ஷத) உடையதாயிருப்பதால் உள இயலாக அல்லது ஆன்ம இயலாகக் கருதக்கூடிய பரம்பொருளை முற்கோளாக (postulate) வைத்துக்கொண்டு உத்தாலகர் தொடங்குகிறார். இப்பொருளை ஸத் (Being) என வழங்குகிறார். பின்னர், பிரபஞ்சம் முழுமையும் இப்பொருளின் தோற்றம் என்பதை விளக்குகிறார். "தொடக்கத்தில், இரண்டற்ற ஸத் மட்டுமிருந்தது. 'நான் பல ஆவேன்' என அது நினைத்தது." முதலில் மூன்று பூதங்களாகவும், (அவையாவன: தேஜஸ் அல்லது 'தீ', அப்பு அல்லது 'நீர்', பிருதிவி அல்லது 'மண்') பின்னர் மக்கள் உடல் உள்ளிட்ட உயிருளிகளின் உடலங்கள் தோன்றும்வரை உள்ள பிறவாகவும் அது பல்வகையானது எவ்வாறெனா விளக்கப்பெறுகிறது. இதனால் தொடக்கத்தில் முற்கோளாக எடுத்துக்கொள்ளப்பட்ட ஆன்மியப் பொருள் அனைத்தையும் உள்ளடக்கியதாகவும் உள் பொருள்

[1] இந்த இணைப்பும் உபநிடதங்களுக்கு முந்திய இலக்கியத்தில் காணப்படாததன்று; ஆனால் அங்கே இது மிகக் குறைந்த அளவில்தான் காணப்படுவதால், உபநிடதத்தைச் சேர்ந்தது என்று இதனைக் கூறுவது பொருத்தமானதுதான். இதைப் பற்றி டாய்ஸன் (Deussen) பின் வருமாறு கூறுவதை ஒப்பிடுக: 'ரிக்வேதத்தில் காணப்படும் தத்துவ ஒளியின் சுடர்கள் மேலும் மேலும் ஒளியில் பெருகி, இன்று நமக்கு விளக்கமும் மனமகிழ்ச்சியும் தருவதாக உள்ள ஒள்ளிய தீக்கொழுந்தாக உபநிடதங்களில் கிளர்ந்தெழுகின்றன.

[2] Ch. Up. VI.

ஒவ்வொன்றும் அதினின்று முளைத்ததாகவும் நிலைநாட்டப்படு கிறது. பின்னர், 'திடீரெனவும் நாடகத்தின் விரைவுப் போக் குடனும்' முதற்பொருளான ஸத் சுவேதகேதுவின் அகத்துடன் ஒன்றாக்கப்படுகிறது; தத் த்வம் அஸி, ஸ்வேதகேதோ. இந்த இணைப்பின் நோக்கம், பிரபஞ்சத்திற்கு மூலமாக வைத்துக் கொள்ளப்பட்ட பொருளின் ஐயுறமுடியாத உண்மையைச் சுவேத கேதுவிற்குத் தெளிவாக்குவது என்பது வெளிப்படை. 'ஸத்' என்பதைப்பற்றியும் அதன் வேறுபாடுகளைப்பற்றியும் உத்தாலகர் முதலில் கூறிய விளக்கம் எவ்வளவு சிறந்ததாக இருப்பினும் அது புறநிலையதாக இருப்பதால், விளக்கத்திற்கு மிகவும் தேவை யாக உள்ள கூறுகளில் ஒன்று - உறுதிப்பாடு - அற்றதாக உளது. சான்றில்லாமலேயே ஒத்துக்கொள்ளப்படுவதாகமட்டும் உளது. உத்தாலகர் அதனைக் கருதுகோளாகத் (hypothesis) தருகிறார். அதன் உண்மையை உணர்ந்தவராதலின் உத்தாலகருக்கு அது உறுதியாயிருப்பினும், சுவேதகேதுவிற்கு அது மெய்ம்மைத்திறம் (probability) உடையதாக மட்டுமே இருக்கமுடியும். ஆனால், பிரபஞ்ச மூலமாக இருக்கக்கூடும் என்றுமட்டும் தோன்றுவது தன்னுடைய அகத்துடன் ஒன்று என்பதை உணர்ந்த உடனேயே சுவேதகேதுவிற்குக் கற்பிக்கப் பெறுமலே தன்னுடைய அகம் உண்மை என்பது தெரியுமாதலால், உத்தாலகர் கூறியது கட்டாயமான உறுதியுடையதாகிறது. இவ்வறிவுரை சுவேத கேது தன் அகத்தைப்பற்றிக் கொண்டுள்ள கருத்தை மாற்றாமல் விடவில்லை என்பது தெளிவு. ஏனெனின், பிரபஞ்ச மூலமாகக் கருதக்கூடியது தன்னுடைய தனிப்பட்ட அகமன்று; ஆயின், தன் அகத்தில் உள்ளார்ந்த பிரபஞ்ச அகம், உலகம் ஒன்றி லிருந்து தோன்றியது என்பதும், அந்த ஒன்று சுவேதகேதுவின் அகம் என்பதும் உண்மைதான். எனினும், அவனுடைய தனிப் பட்ட அகம் பிரபஞ்சத்தை விளக்கக் கூடியதன்று: அவனுடைய அகம், ஸத் அல்லது பிரபஞ்ச அகத்தோடு ஒன்றாயுள்ள அள விற்கு விளக்கக்கூடியதாகிறது. 'நான் உள்ளேன்; என்றாலும் நான் அல்லன், கடவுள் என்னுள் உள்ளார்' ('I live ; yet not I, but God liveth in me').

கருத்து நிலை ஒருமைக் கொள்கையாகிய (idealistic monism) இதனை விவரமாக எண்ணிப் பார்க்கும்போது, இது இரு உருவங் களில் தோன்றுகிறது. இவற்றுள் முக்கியம் என்று சொல்லக்கூடிய வேற்றுமை உண்டு. சில இடங்களில், பரம்பொருள் பிரபஞ்ச இயலாக (cosmic) அல்லது அனைத்தையும் உள்ளிட்டதாகக் (ஸபிரபஞ்ச) கூறப்படுகிறது; வேறு சிலவற்றுள் பிரபஞ்சமில்லா ததாக (acosmic) அல்லது அனைத்தையும் விலக்கியதாகக் (நிஷ்பிர

பஞ்ச) கூறப்படுகிறது. உபநிடதங்களில் பல இடங்கள் - முழுப் பகுதிகளே - இரண்டைப்பற்றியும் பேசுகின்றன. இதை விளக்க வகைக்கு ஒன்றைப் பார்ப்போம்.

(1) பிரபஞ்சக் குறிக்கோள் (Cosmic Ideal) : இந்தக் குறிக்கோளின் மிகச் சிறந்த வர்ணனைகளுள் ஒன்று சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில்[1] சாண்டில்ய - வித்யா (Sandilya - vidya) என்று வழங்கும் பகுதியில் காணப்படுகிறது. பிரமத்தை மறை பொருளாகத் தஜ்ஜலான் (tajjalan) என வரையறுக்கிறது (தத்-அது; ஜ-உலகத்தைத் தோற்றுவிப்பது ; லி-தன்னுள் ஒடுக்குவது; அன்-தாங்குவது). பின்னர் இப்பகுதியில், 'எல்லாச் செயல்களையும், எல்லா விருப்பங்களையும், எல்லா மணங்களையும், எல்லாச் சுவைகளையும் தன்னுள் கொண்டது, அனைத்தையும் அணுகுவதாயும், எப்பொழுதும் பேச்சில்லாமல் அமைதியாயிருக்கும்படி அவ்வளவு தன்னிறைவாக இருப்பது' என்று இது பேசப்படுகிறது. அதன்பின், இது தனி அகத்தோடு ஒன்றாக்கப்படுகிறது: ('என் அகம்) அரிசியைவிட அல்லது வாற்கோதுமை(barley)யைவிட அல்லது கடுகைவிட அல்லது தினையைவிட அல்லது தினையின் பருப்பைவிடச் சிறிதாக என் நெஞ்சிலுளது ; என் அகம், உலகத்தைவிட, விண் வெளி உலகை (mid-region)விட, வானுலகை விட, இவ்வுலகங்க ளனைத்தையும்விடப் பெரிதாக என் நெஞ்சிலுளது. இது பிரமம். நான் இங்கிருந்து செல்லும்போது அது ஆவேனாக.'

(2) பிரபஞ்சமில் குறிக்கோள் (Acosmic Ideal) :- இதைக் கருத வேறோர் உபநிடதத்திலிருந்து[2] ஒரு பகுதியைத் தேர்ந்தெடுக்கலாம் : இங்கே, உலகத்தின் அடிப்படை யாதெனத் தமக்குக் கூறுமாறு அந்தக் காலத்தில் ஒப்புயர்வற்ற சிந்தனையாளராகவும் உலகத்திற்கே முதல் கருத்துநிலைக் கொள்கையினர் (the first idealist) என்று சொல்லக்கூடியவருமாக இருந்த யாக்ஞவல்கியரை (Yajnavalkya) கல்வியிற் சிறந்த கார்கீ (Gargi) என்னும் அம்மையார் கேட்பதாக உளது. அடிப்படையில் கடைசி நிலைக்கு முந்திய நிலைவரை பிரபஞ்சத்தைத் தொடர்புபடுத்தி அதனை வெளி (akasa) யெனக் கூறுகிறார். வானிற்கு அடிப்படை யாதென மீண்டும் விளக்கும்படி கார்கீ கேட்க, யாக்ஞவல்கியர் ஓர் அடிப்படையைக் குறிப்பிடுகிறார். இதனை அவர் எதிர்மறையாகத்தான் (negative way) வர்ணிக்கிறார். இதனால் பரம்பொருள் மனித அநுபவத்திற்கு எட்டாததெதென உய்த்துணரப்

[1] III. xiv.
[2] Br. Up. III. viii.

படும். எதிர்மறை வர்ணனை பின்வருமாறு உளது: 'ஓ கார்கியே, இது அழிவற்றது, ஞானிகள் போற்றுவது - பருமையன்று, நுண்மையன்று; குட்டையன்று, நெட்டையன்று; சிவப்பன்று, ஒட்டுவதன்று, நிழலற்றது, இருளற்றது, காற்றற்றது, இடம் அற்றது, தொடர்பற்றது, சுவையற்றது, மணமற்றது, பார்வையற்றது, காதற்றது, பேச்சற்றது, மனமற்றது, ஒளியற்றது, மூக்கற்றது, வாயற்றது, உருவற்றது, உள்ளோ, புறமோ அற்றது. அதனை உண்பது ஒன்றுமில்லை; அது உண்பதும் ஒன்றும் இல்லை.' இவ் வர்ணனை 'வெறும் பாழை' (pure nothing)க் குறிப்பதாகக் கொள்ளக் கூடாதென்பதற்காக யாக்ஞவல்கியர் உடனே உள்ளதனைத்தும் தம் இருப்பை இக் கடந்தநிலைப் பொருளிடமிருந்தே பெறுவதாகக் கூறுகிறார். இதனால் பரம்பொருள் வெற்று நிலையாக (sheer blank) அல்லது இல்பொருளாக (non-entity) இருப்பின் அது பிரபஞ்சத்தைத் தோற்றுவித்திருக்க முடியாது என்பதைக் குறிப்பிடுகிறார்.

உபநிடதத்திற்கு முந்திய மரபில் இவ்விருவகை அறிவுரைக்கு அடிப்படையைக் கண்டுபிடிப்பது அரிதன்று. முதலாவது—அதாவது, ஸபிரபஞ்சக் குறிக்கோள் 'படைப்பின் பாடலுக்கு' (Song of Creation) அடிப்படையான கொள்கையை ஒத்துளது (பக்கம் 35). வேறுபாடு யாதெனின், இங்கே கூறப்படும் முதல் அடிப்படை அங்கே பேசப்பெறும் தத் ஏகம் (Tad Ekam) என்பதைப் போலப் புறநிலையதாகக் கருதப்படவில்லை; ஆயின், இப் பகுதியின் தொடக்கத்தில் ஆத்மா என விளக்கப் பெற்ற பிரமமாகக் கருதப்படுகிறது. இரண்டாவது - அதாவது, நிஷ்பிரபஞ்சக் குறிக்கோளைப் பொறுத்தவரை பிற்கால மந்திரங்களிலும் பிராமணங்களிலும் பரவலாக உள்ள அனைத்திறைக்கொள்கை (pantheistic), ஒருமையைக் குறிக்கோளாகக் கொண்டிருந்தும் கடவுள், இயற்கை என இரண்டையும் விடாமல் பிடித்திருப்பதால் சற்றே முரண்பட்டதாக உளது என்று நாம் குறிப்பிட்டுள்ளோம் (பக்கம் 33). உண்மையான ஒருமையைப் பெறுவதற்கு இவ் விரண்டில் ஒன்றைமட்டும் வைத்துக்கொள்ள வேண்டும். இயற்கையைப்பற்றிய கருத்தை வைத்துக்கொண்டால், உலகத்திற்கு வேருகக் கடவுள் இருக்க முடியாது. உலகத்தின் ஒருமையையே முழு முதலாகக் கருதும் அனைத்திறைக் கொள்கைப் போக்கின் விளைவு உபநிடதங்களில் மிகுதியாகக் காணப்பெறவில்லை. இதற்குக் காரணம், இப்போக்கு இயற்கைநிலைக் கொள்கைக்கு (materialism) கொண்டு செலுத்துவதாக உளது என்பதாக இருக்கலாம். இயற்கைநிலைக் கொள்கை உபநிடதங்களுக்குப் புதிதன்றெனினும் அவற்றின் தலையான போக்கிற்குப் புறம்பாக

உளது.[1] இதற்கு மாருக இயற்கைபற்றிய கருத்தை விட்டு விட்டுக் கடவுளைப்பற்றிய கருத்தை வைத்துக்கொள்வதாஞல் கடவுளுக்கு வேருகப் பொது அநுபவத்தில் உள்ள அனைத்தாம் வகைகளையும் கொண்ட உலகம் நில்லாதொழியும். சரியாக, இஃதே நிஷ்பிரபஞ்சக் கருத்து; கடவுட் கொள்கை (theistic) பற்றிய சொல்லுக்குப் பதிலாகத் தத்துவம்பற்றிய சொல் லான பிரமம் என்பது வழங்கப் பெறுவதுதான் இங்கே வேறுபாடு.

இவ்விரு கருத்துகளுக்கும் தர வேண்டிய இடம், முதன்மை இவற்றைத் தீர்மானிப்பது உபநிடதங்களிலேயே காணப்பெறும் மிகச் சிக்கலான கேள்விகளுள் ஒன்று. நீண்ட காலமாக இதைப் பற்றி அறிஞர்கள் ஆராய்ந்து வந்திருக்கிருர்கள். வேதாந்த சூத்திரத்தில்[2] பாதராயணர் (Badarayana) இதை ஆராய்ந்துள் ளார் என்று சங்கரர் கூறுகிருர். ஒரு சமயத்தில் உபநிடதக் கால அறிவார்களின்[3] சிந்தனையையும் இது கவர்ந்திருக்கக் கூடு மென்பது இயல்வதே. இங்கே காணப்பெறும் இரு கருத்து களும் உண்மையில் ஒன்றே என்று சங்கரர் விளக்குகிருர். அவற்றிற்கிடையே தோன்றும் வேறுபாடு எந்தக் கண் கொண்டு முழு முதலைப் பார்க்கிறேம் என்பதைப்பற்றியதாகும் - நுகர்ச்சி நிலைப் பார்வைக்குப் பிரபஞ்ச இயலாகவும் கடந்தநிலைப் பார் வைக்கு நிஷ்பிரபஞ்ச இயலாகவும் தோன்றும். இரு கருத்து களும் சில வேளைகளில் ஒரே பகுதியில் அடுத்தடுத்து இருப்பது இக்கருத்தை வலியுறுத்துகிறது. எடுத்துக்காட்டாக முண்ட கோபநிடதத்தில்[4] பின் வரும் பகுதியைப் பார்க்கலாம்: 'எது காணெணுதது, தொட ஒணுதது, நிறமற்றது, பெயரற்றது, கண்ணற்றது, காதற்றது, கையற்றது, காலற்றதாக உளதோ அதே காலத்தோடும் இடத்தோடும் உடனிகழ்வதாகவும், அனைத்திலும் பரவியும் நுண்மையாகவும், மாறுதலின்றியும் உளது - இதனை அறிஞர்கள் அனைத்திற்கும் மூலமாக உணர்ந் திருக்கிருர்கள். இவ்வாறிருக்கும் இடத்தில் ஸபிரபஞ்சக்கருத்து உலகம் பிரமத்திற்குப் புறம்பாக இல்லையென்று எதிர்மறையாக வும், நிஷ்பிரபஞ்சக் கருத்து பிரமம் உலகத்திற்கு மேற்பட்ட தாகவும் உடன்பாடாகவும் சுற்றுவதாக உணரவேண்டும். பிர

[1] இதற்கோர் எடுத்துக்காட்டு, சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் உளது - Ch. Up. V. xi-xviii. See p. 45, ante.
[2] III. ii. 11. ff.
[3] See e. g. Prasna Up. i, 1. v. 2.
[4] I. i. 6.

மத்திற்கு வேருக உலகம் இல்லை; ஆயினும், உலகம் பிரமத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால் பொய்யன்று. மேலும், பிரமமும் இல்பொருள் அன்று. ஏனெனின், அது உலகத்தோடு ஒன்ருகவோ அதில் அடங்கிவிடுவதாகவோ இல்லையெனினும், உலகத்தின் இருப்பிற்கு விளக்கம் தருவதாக உளது. முன் கருத்து பிரமத்தின் கலந்த நிலையையும் (immanence), பின்னது கடந்த நிலையையும் (transcendence) வற்புறுத்துவதாக உள்ளன. உபநிடதக் கருத்து, பிரமம் கலந்தும் கடந்தும் உள்ளது என்பதாகும். அல்லது, முன்னே கூறியபடி, பிரமம் ஆத்மாபற்றிய இரு கருத்துகளின் இணைப்பின் விளைவை விளக்குவதில் ஏற்பட்ட வேற்றுமை காரணமாக இவ் விருவேறு கருத்துகள் தோன்றியிருக்கலாம். நாம் பார்த்தபடி, இவ்விளைவைக் காட்டும் உபநிடதப் பரம்பொருள் ஏதோ புறநிலையானதன்று; அகநிலையானதுமன்று; எனினும், இவை அதனுடன் தொடர்பற்றுமில்லை. இத்தகைய பரம்பொருள் இரண்டுமாக இருப்பதாக உணரத்தக்கது. அது ஸபிரபஞ்ச பிரமம். இக்கருத்துப்படி, அநுபவத்தில் நிகழும் பலவகைப் பொருள்களுக்கும் பரம்பொருளில் உண்மையான இடமுண்டு. அவை உண்மையாகவே பரம்பொருளினின்றும் தோன்றி, அதனுள் மீண்டும் ஒடுங்குகின்றன. இது பிரம பரிணுமவாதம் அல்லது பிரமம் உலகமாகப் பரிணமளிக்கிறது (Brahma-parinama-vada) என்னும் கொள்கை அல்லது அகப் பொருள், புறப்பொருள் இரண்டினுக்கும் வெறும் அடிப்படையாகப் (mere ground) பரம்பொருளைக் கருதிஞல், இது நிஷ்பிரபஞ்சக் குறிக்கோள் ஆகிறது. இதன்படி பிரமம் அடிநிலை உண்மைப்பொருள் (noumenon); பொது அநுபவத்திலுள்ள பொருள்கள் வெறும் தோற்றமாகக் (phenomena) கருத வேண்டியவை. இது பிரம விவர்த்த வாதம்[1] அல்லது பிரமம் உலகமாக மாறுவதில்லை, ஆயின், மாறுவதாகமட்டும் தோன்றுகிறது (Brahma-vivarta-vada) என்னும் கொள்கை. உண்மை யாதாயிருப்பினும் மிகுந்த விவாதத்தை இவ்வேற்றுமை ஏற்படுத்தியுள்ளது. வேதாந்தத்தைப்பற்றிப் பேசும்போது இதனை ஆராய வேண்டி வரும். இதற்கிடையில் உபநிடதங்களில் பெரு வழக்காயுள்ளது கருத்துநிலை ஒருமைக்கொள்கை (idealistic monism) எனினும், அது சற்றே மாறுபட்ட இருவகைகளில் தரப்பெறுகிறது என்னும் அடிப்படையை வைத்துக்கொண்டு மேற்செல்லலாம்.

இவற்றுள் இரண்டாவது வகை மாயை(Maya)பற்றிய கருத்தைக் கட்டாயமாக உள்ளிட்டிருப்பது. நிஷ்பிரபஞ்ச பிரமத்தை ஸபிரபஞ்சமாகக் காட்டும் அடிப்படையாக மாயை

[1] 'பிரம பரிணுமவாதம்', 'பிரம விவர்த்த வாதம்' என்பவை பிற்காலத்து வேதாந்தச் சொற்கள். See Ch. XIII.

உணரப்படுகிறது. ஆகையால், சிலர் செய்ய முயல்வதைப்போல மாயைபற்றிய கொள்கை (doctrine of Maya) உபநிடதங்களில் இல்லாத ஒன்று என்று நிலைநாட்டுவது சரியன்று. ஏற்கெனவே அது உபநிடதங்களில் இருக்கிறது. ஆனால், பிற்காலத்திய விரிவினாலும் வளர்ச்சியினாலும் சங்கரரின் அத்வைதத்தில் அக்கொள்கையில் காணப்பெறும் அனைத்தாம் பலதிறச் சிறப்பியல்புகளையும் அது இந் நிலையில் காட்டாதது இயற்கையே. மேலும், முந்திய உபநிடதங்களில் மாயை என்னும் சொல் அருகியே காணப்படுகிறது என்பது உண்மைதான்; ஆனால், பொருள் தெளிவாக வரையறுக்கப்படக்கூடியதன்றெனினும் உபநிடதங்களுக்கும் முற்பட்ட இலக்கியத்திலும் மிகவும் பிற்காலத்தியவை என்று சொல்லமுடியாதவையுமான உபநிடதங்களிலும்[1] இச்சொல் காணப்படுகிறது. காலத்தில் மிகவும் முற்பட்ட உபநிடதங்களிலும் 'மாயை' என்னும் சொல் காணப்படவில்லையெனினும் அதற்கு இணையான 'அவித்யா' ('Avidya')[2] என்னும் சொல்லைப் பார்க்கிறோம். பின்வருவன போன்ற கூற்றுக்களும் அங்கே உள்ளன. 'எங்கே இருமை (duality) இருப்பதுபோல (இவ 'iva') உளதோ, (அங்கே) ஒன்று மற்றொன்றினைப் பார்க்கிறது'[3]—டாய்ஸன் (Deussen)[4] போன்ற அறிஞர்கள் ஒத்துக்கொள்வதைப் போல, உலகம் ஒரு தோற்றம் என்னும் கருத்து உபநிடதங்களில் உள்ளது என்பதை இது தெளிவாகச் சுட்டுகிறது.

இவ் விருவகைகளில் எதைக்கொண்டு பிரமத்தைப்பற்றிப் பேசினாலும், நமக்குத் தெரிந்த பிரபஞ்சத்தில் பொதுவாகக் காணப்பெறும் பொருள்கள் வெறும் நாமமும் (பெயரும்) ரூபமும் (உருவமும்)தாம் என்பதைக் காட்டிப் பிரமத்தை வேறுபடுத்துகிறார்கள். 'ரூபம்' என்பது இங்கே பொருளின் தனிப்பட்ட உருவம் அல்லது தன்மையை உணர்த்தும்; 'நாமம்', அதற்குக் குறியாயுள்ள பெயரையோ சொல்லையோ உணர்த்தும். இவ் விரு சொற்களையும் ஒருங்குசேர்த்து ஏதாவதொரு பொருளைப்பற்றி நாம் உணரவேண்டுவது அதனுடைய தனி இயல்பு அல்லது சிறப்பியல்பாகும்; பிரமத்தினின்றும் உலகம் தோன்றுவது பெயர்கள் உருவங்களாக வேறுபடுவதாகக் கருதப்படுகிறது. இத் தனிப் பொருள்களை பிரமத்தின் உண்மையான மாறுநிலைகளாகக் (Modes) கருதினும் அல்லது பிரமத்தின் வெறும் தோற்றங்களாகக் கருதி

[1]See Svetasvatara Up. iv. *10*.
[2]Cf. Katha Up. I. ii. *5*.
[3]Br Up. IV, v. *15*.
[4]PU. pp. *228* ff. See also Macdonell: India's past, p.*47*.

னும், அவை அதனையின்றி உண்மையல்ல. உபநிடதங்களின் ஒருமைக் கொள்கைப்படி பிரமமே உண்மைப்பொருள். தன்மையை உணர்த்துவதில் 'நாமம்' (பெயர்) எதற்காக இன்றியமையாததாகிறது என்பதைக் கண்டுபிடிப்பது எளிதாயில்லை. ஏனெனின், தனித்தன்மைக்கு 'ரூபம்'(உருவம்)மட்டும் போதியதாகக் காணப்படுகிறது. ஒரு வேளை, அது அந்தக் காலத்தில் பொருள் உலகத்திற்கு (world of things) ஒத்ததாகச் சொல்-உலகம் (speech-world) ஒன்று இருப்பதாக நிலவிய நம்பிக்கையைக் குறிப்பதாகவும், நடைமுறை வாழ்க்கைக்குப் பொதுவாகப் பொருள்கள் எவ்வளவு தேவையோ அவ்வளவு பெயர்களும் தேவை என்பதைக் காட்டுவதாகவும் இருந்திருக்கலாம்.[1] சில வேளைகளில் நுகர்ச்சிப் பொருள்களின் வர்ணனையைக் கர்மா அல்லது 'இயக்கம்'[2] என்னும் மூன்றாவது சொல்லைக்கொண்டு நிறைவாக்கி, இவ்வகையில் நுகர்ச்சி உலகத்தின் முக்கியமான தன்மையான இயக்கக் கூறு வெளிப்படையாக உணர்த்தப்படுகிறது.

பிரமத்திலிருந்து பெயர், உருவத் தன்மையுடன் பெறப்படும் பொருள்களின் விவரங்களைப் பொறுத்தவரையில் தொடக்கத்திலேயே உயிரிலி (inorganic), உயிருளி (organic) என்னும் பாகுபாட்டைச் செய்யவேண்டும். பின்னவை மறுபிறப்புக்குள்ளாகும் உயிர்களின் (jivas) உறைவிடமாயிருக்க, முன்னவை அங்ஙனமல்ல. உயிர்கள் தமக்குரிய தொழில்களைச் செய்வதற்காகப் பிரமம் அமைத்துள்ள நாடகமேடையாக முன்னவை பயன்படுகின்றன. உயிரிலிப் பகுதியில் மண் (பிருதிவி), நீர் (அப்), தீ (தேஜஸ்), வளி (வாயு), வெளி (ஆகாயம்) என்னும் ஐந்து அடிப்படைப் பூதங்கள் இருப்பதாக உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன. ஐந்தும் தொடக்கத்திலிருந்தே தெரிந்தவை அல்ல. முதலில் தெரிந்த ஒரே பூதம் நீர் எனத் தோன்றுகிறது (பக்கம் *39*). கருத்து வளர்ச்சியில் அடுத்த முன்னேற்றம் சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் கூறப்பெறுவதைப்போல் மண், நீர், தீ என்னும் மூன்று பூதங்கள் எதிர்நிறையாகப் பிரமத்தினின்று தோன்றுவன என்பதாகும். ஜடப் பிரபஞ்சத்தின் (material universe) திண்ணிய (solid), நீரியலான (fluid), ஆவியியலான (gaseous) தன்மைகளை இவை பொதுவாக ஒத்துள்ளன. கருத்து வளர்ச்சியின் இறுதிநிலை,

[1] நாகரிகத்தின் தொடக்க காலத்தில் 'தனி ஆளின் உடைமையாகவும் பகுதியாகவும்' பெயர் கருதப்பட்டதற்குத் தொடர்புடையதாக Buddhistic Philosophy என்னும் நூல் (பக்கம் *101*) கூறுகிறது.

[2] Br. Up. I. vi. *1*.

பூதங்கள் என்று சொல்லப்பட்டவற்றின் எண்ணிக்கை வளியை யும் வெளியையும் சேர்த்து ஐந்தாகக் கொண்டபோது எய்தப் பெற்றது.[1] இந்தியாவின் பிற்கால மெய்யுணர்வினர் ஏறக்குறைய அனைவராலுமே இது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டது. இவ் விறுதிநிலை வகையமைப்பு ஐவகைத் தன்மை வாய்ந்த ஐம்பொறிகளுக்குத் தொடர்புடையது என்பது தெளிவு. நாற்றம், சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை இவை முறையே மண், நீர், தீ, வளி, வெளி இவற் றின் தனி இயல்புகளாக உள்ளன. ஆனால் இப் பூதங்கள் நுண்மை யானவை அல்லது தொடக்க நிலையவை (sukshma-bhuta) என்பதை நினைவு கொள்ளவேண்டும். இவற்றினின்றும் பருமை யானவை (sthula-bhuta) உண்டாகின்றன. இவற்றுள் ஒவ்வொன் றும் ஏனைய நான்கின் கலப்புடையதெனினும், கலவையில் மேலோங்கி நிற்கும் பூதத்திலிருந்து தனக்கு வழங்கும் பெயரைப் பெறுகிறது.[2] இயற்கையில் நாம் காண்பவை பருமையான பூதங் கள்; சரியானபடி இவற்றையே மண் (பிருதிவி), நீர் (அப்) முதலிய சொற்களாலும் இவற்றிற்கு ஒத்த நுண்மையான பூதங்களை மண்-மாத்திரை, (பிருதிவி மாத்ரை), நீர்-மாத்ரை (ஆபோ மாத்ரை) முதலிய[3] சொற்களாலும் வழங்க வேண்டும். உயிருளி யின் உடலங்கள் மூவகையாக வகுக்கப் பெறுகின்றன,—முட்டை யில் தோன்றுவன (அண்ட-ஜ), கருவில் தோன்றுவன (ஜீவ-ஜ), மண்ணில் முளைத்தெழுவன (உத்பிஜ்ஜ).[4] இவற்றுடன் வியர்வை யில் தோன்றுவன (சுவேத-ஜ) என்னும் நான்காவது வகை[5] ஒன்றனைச் சேர்த்து மொத்தம் நான்கு வகைகள் பெறப்படு கின்றன. உயிருளியின் உடல்கள் அழியும்போது அவை ஐந்து பருமையான பூதங்களின் உருவை அடைகின்றன—இவற்றினின் றும் இவ்வுடல்களை யொத்த வேறு உடல்கள் உண்டாகலாம். பிரபஞ்சம் முழுவதும் அழியும் வரையில் பருமையான பூதங்கள் அழிந்து நுண்மைநிலை அடைவதில்லை. இவ் வழிவு நிகழும் காலம்பற்றித் தெளிவு இல்லை. முந்திய இலக்கியத் தைப் போல் (பக்கம் *38, 39*) கல்பம்பற்றிய கொள்கை

[1] Taittiriya Up. II. i.

[2] சரியானபடி, நுண்மையான பூதங்களிலிருந்து பருமையான வற்றைப் பெறும் முறை மூன்று பூதங்களைப்பற்றி மட்டுந்தான் (tri-vrtkarana) உபநிடதங்களில் விளக்கப்படுகிறது (See Ch. Up. VI. ii *3-4*). வேதாந்தம் இதனை ஐந்து பூதங்களாக (பஞ்சீகரண) விரிவுபடுத்தியது.

[3] Prasna Up. iv. *8*.

[4] Ch. Up. VI. iii. *1*.

[5] Aitareya Up. v. *3*

(kalpa) அல்லது படைப்பும் அழிப்பும் எக்காலத்தும் (eternal) மாறிமாறி நிகழ்வது உபநிடதங்களில் தெளிவாக இல்லை. ஆயினும், அதன் தோற்றத்திற்காக நாம் நீண்டகாலம் காத்திருக்க வேண்டுவதில்லை. உயர்வகை உபநிடதங்களில் ஒன்றாயிருப்பினும் அவற்றுள் மிகவும் பிற்பட்டதான சுவேதாசுவதர உபநிடதம் இக் கொள்கையை ஓர் இடத்திற்கு மேலாகச் சுட்டிக்காட்டுகிறது. இவ் வுபநிடதம் முற்காலத்திய இந்திய சிந்தனை வரலாற்றைத் தெரிந்துகொள்ள மிக உதவியாயுள்ளது. இவ்வாறு, பரம்பொருள் 'காலத்தின் முடிவில் சினங்கொண்டு எல்லா உலகங்களையும் தன்னுள் மீட்டுக்கொண்டு' இச் செயலைப் பலமுறை மீண்டும் மீண்டும் செய்தது என்று அங்கே பேசப்படுகிறது.[1] இக் கொள்கை இருவினைக் கொள்கையுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையது. இதைப்பற்றிப் பின்னும் ஓர் இடத்தில் பார்ப்போம்.

II

இந்திய தத்துவத்தில் உளஇயல் (psychology) என்னும் சொல்லை வழங்கும்போது ஆத்மாபற்றிய அறிவுத் துறை என்னும் மூலப்பொருளில் அதனை உணரவேண்டும். ஏனெனின், இரண்டோர் இடங்களில் தவிர அதன் அறிவுரை ஆத்மா உண்டெனும் அடிப்படையை வைத்துக்கொண்டு நிகழ்வதாகும். இந்தியாவில் தத்துவத்தை விட்டு உளஇயல் ஒருபோதும் பிரிந்து செல்லாததால் ஒவ்வொரு தத்துவத்திட்டத்திலும் அதற்கென ஓர் உள இயல் உண்டு. பலவகைப்பட்ட உள இயல்களுக்கும் பொதுவான கொள்கை கட்டாயம் இருக்கிறது என்பது உண்மைதான்; ஆயினும் தான் இணைந்துள்ள தத்துவக்கொள்கைக்கு ஏற்ப அமைந்துள்ள தனி இயல்பு கட்டாயமாக வேண்டப்படுவது ஆத்மாவின் இருப்பு என்று உபநிடத அறிவர்கள் அனைவரும் வைத்துக்கொள்கிறார்கள். எல்லாச் சான்றுகளுக்கும் அடிப்படையாக அது உள்ளதால் தனக்கென ஒரு சான்றை வேண்டாதது. 'எதைக் கொண்டு இவற்றையெல்லாம் அறிய முடியுமோ-அதைத் தெரிந்துகொள்வது எங்ஙனம்? அறிவனை அறிவதற்கு என்ன வழி?'[2] இந்தக் காரணத்தினால் ஆத்மாவின் இருப்பை உபநிடதங்கள் நேர்முறைச் சான்றுகொண்டு நிலைநாட்ட முயலவில்லையெனினும், இதைப்பற்றிப் பல குறிப்புகள் தருகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, ஆத்மா அல்லது ஜீவன், புருஷன் (purusha) என்று அடிக்கடி வர்ணிக்கப்படுகிறது. புருஷன் என்பது புரி-ஶய' 'உடம்பாகிய கோட்டையினுள் இருப்பது' என்று விளக்கப்

[1] iii. 2 ; v. 3.
[2] Br. Up. II. iv. 14 .

பெறுகிறது. ஒன்றோடொன்று ஒத்துழைக்கும் பல உறுப்பு களைக் கொண்ட உடல் ஏதோ ஒன்று உண்டென்றும், அதற்குத் தான் பயன்படுவதாகவும் உய்த்துணரச் செய்கிறது. அந்த ஒன்று இல்லாமல், உடலின் அமைப்பும் இயக்கமும் பொருளற்றன வாகும்.[1] அந்த ஒன்று ஆத்மா. இருவினைக் கொள்கையைச் சார்ந்த வேறொரு குறிப்பும் சில வேளைகளில் காணப்படுகிறது. ஒரு வாழ்க்கையின் குறுகிய காலத்தில் நாம் செய்தவற்றின் பயனனைத்தையும் அடைவது இயல்வதன்று. இந்த வாழ்க்கையை மட்டும் கொண்டு பார்த்தால், நமக்கு வரும் இன்ப துன்பங்க ளனைத்தையும் முழுவதும் விளக்க முடியாது. வாழ்க்கையில் காணப்பெறும் நிகழ்ச்சிகள் அனைத்தையும் விளக்க ஒரு பிறப்பு இவ்வாறு போதியதாக இராததால், செய்கைக்குத் தக்க பயன்பற்றிய பொது நம்பிக்கை சரிவர அமைந்ததெனின், உடல் விட்டு மாறும் (transmigrating) ஆத்மாவின் இருப்பை ஒத்துக் கொள்ள வேண்டும். இவ் வாழ்க்கையில் எவையெல்லாம் விளக்க முடியாமலுளவோ அவற்றை அவ் வாத்மாவின் பழம் பிறவிகளில் நிகழ்ந்த செயல்களைக்கொண்டு விளக்க முடியுமா என்று பார்க்க வேண்டும். இப் பிறவியில் குறையாகத் தோன்றுவதை இறந்தபின் அது தொடர்ந்திருப்பதில் சரிப்படுத்துவதாகக் கொள்ள வேண்டும்.[2]

உயிருக்கும் பரம்பொருளுக்கும் அல்லது ஜீவனுக்கும் பிரமத் திற்கும் உள்ள உறவு சற்றே மாறுபட்ட வகைகளில், பரம்பொரு ளைப்பற்றி உபநிடதங்களில் உள்ள இரு கொள்கைகளில் கருதப் படுகிறது. பிரபஞ்சக் கொள்கைப்படி, தாற்காலிகமாகவாயினும் உண்மையாகப் பிரமம் மாறுபடுவதாக உள்ளதால், அது பிரமத் துடன் ஒன்றாயும் வேறாயும் உளது. பிரபஞ்சமில் கொள்கைப்படி அதன் ஜீவத்வம், பிரமத்துடன் உள்ள தனது அடிப்படை ஒருமையை மறப்பதால் ஏற்படுகிறது. பொதுவாகத் தன்னை வரையறைக் குட்பட்டதாகவும், எனவே பரம்பொருளினின்றும் தனித்திருப்பதாகவும் நம்பினாலும் ஆத்மா சில வேளைகளில் - யாதாயினும் ஒரு காரணம்பற்றி விருப்பம் இன்றி உள்ள போதெல்லாம் - அத்தகைய நம்பிக்கையைக் கடந்து - தன் னுடைய தனித் தன்மைபற்றிய உணர்வற்றிருக்கிறது. உப நிடதங்களின்படி, இவ்வாறு தன்னைக் கடந்திருத்தல் குறைவுற்ற பொருளாகத் தன்னைக் கருதிக்கொள்ளுகிறபடி உயிர் உண்மையில் இல்லை என்பதைக் குறிப்பதாகும். தைத்திரீய உபநிடதத்தில்,

[1] Katha Up. II. 1, 3 and 5.
[2] Katha Up. II. ii. 7.

கோசங்கள்பற்றிய கொள்கை (the doctrine of kosas) என வழங்கும் பகுதியில் இது பேசப்பெறுகிறது.[1] இந்தக் கடந்த நிலையின் தன்மையாயுள்ள தனிச்சிறப்பு வாய்ந்த அநுபவம், உணர்வு நிலை (மனோமய), தன்னுணர்வு நிலை (விஞ்ஞானமய) அநுபவங்களைவிட உயர்ந்ததாகச் சொல்லப்படுகிறது; ஏனெனின், இவற்றின் சிறப்பியல்பாக உள்ள பூசல்களும் குழப்பங்களும் அந் நிலையில் அடங்கிவிடுகின்றன; இதன் அடிப்படைக் குறி அமைதி என்பதைச் சுட்டுவதற்காக இது ஆனந்தமயமென வர்ணிக்கப்படுகிறது.[2] என்றாலும், இது வீடுபேற்றுடன் (மோக்ஷம்) வைத்தெண்ணப்படுவதன்று;[3] ஏனெனின், இது தோன்றி மறையும் நிலை. இதனை அடைவோர் விரைவில் இதினின்றும் நழுவிவிடுகின்றனர். இத் தன்மையாக உள்ள அமைதியையும் தன்னை மறந்திருத்தலையும் மிகச் சிறந்த முறையில் விளக்குவது கலையநுபவத்தினால் ஏற்படும் மனநிலையாகும்.[4] இது, பொது அநுபவத்திற்கும் ஆத்மாவின் உண்மையான தன்மை முழுவதும் விளங்கப்பெறும் மோக்ஷத்திற்கும் இடைப்பட்டது; ஒருபுறம் நுகர்நிலை அகத்தின் (empirical self) போராட்டங்களையும், குறைபாடுகளையும் உணர்த்துவதாக இருப்பின், அதே அளவில் மறுபுறம் எல்லாப் போரையும் முரண்பாட்டையும் கடந்துள்ள பிரமத்துடன் ஒன்றாயிருப்பதையும் இது உணர்த்துகிறது.

'தொடர்ந்து மூச்சுவிடும்' என்னும் பொருள்படும் 'ஜீவ்' என்னும் வேர்ச் சொல்லிலிருந்து 'ஜீவ' என்னும் சொல் பெறப்படுகிறது. ஆழ்ந்த உறக்கத்தில் மனம் அடங்கி இருக்கும்போதும் நிகழ்வதும், வாழ்க்கையின் இருதிறச் செயல்களுள் ஒன்றானதுமான உயிரியலான அல்லது உணர்வற்ற செயலான மூச்சிற்கு இப் பெயர் முதன்மை தருகிறது. ஆன்மாவிற்கு வேறு இரு பெயர்களையும் உபநிடதங்கள் தருகின்றன-அவையாவன: நுகர்

[1] ii. 1-5.

[2] உயிரைக் கவர்ந்துள்ள ஐந்துள் மூன்று கோசங்கள் இவற்றிற்குத் தொடர்புடைய உபாதிகளால் (adjuncts) அமைகின்றன. எஞ்சிய இரண்டு - அன்னமயம், பிராணமயம் எனவும் வழங்கப்பெறுகின்றன. கோசங்களில் மிகப் புறத்தே இருப்பது அன்னமயம் - உடல் அல்லது ஜடப் போர்வையாக உள்ள இது, தனிப்பட்ட இருப்பின் பௌதிகப் பகுதி; இரண்டாவது (பிராண மயம்) அதன் உயிர்ப்பைக் காட்டுவது (vital or organic side).

[3] Cf Brahma puccham pratistha.

[4] பிரமத்திற்கு ரஸம் (rasa). 'எழிலியலான இன்பம்' (aesthetic pleasure) என்று வழங்கும் சொல்லை ஒப்பிடுக. (Raso vai sah)—Taittiriya Up. ii. 7.

வோன் (போக்தா), செய்வோன் (கர்த்தா)[1]—இவை யிரண்டும் சேர்ந்து உயிரின் உளஇயலான அல்லது உணர்வு வகையான செயலை வலியுறுத்துகின்றன. உணர்வற்ற செயலின் அடிப்படை 'பிராணன்' என வழங்கப்பெறுகிறது ; உணர்வு வகையான செயலின் அடிப்படை 'மனம்' (manas) என வழங்கப்படுகிறது. வியாவஹாரா (நடைமுறை) நிலை முழுவதிலும் ஒவ்வோர் ஆத்மாவும் இவ் விரு அடிப்படைகளுக்கு உட்பட்டிருக்கிறது. ஒப்புமுறையில் உபாதிகள் (புற ஒட்டுகள்) என்று சொல்லக்கூடிய இவ் விரண்டுடனும் பரு உடலையும் சேர்க்கவேண்டும். இப் பரு உடல் மட்டுந்தான் பிறப்புத்தோறும் புதிதாக வருவது - உடல்; மூச்சு, மனம்[2] ஆகிய மூன்றும் ஆத்மாவிற்கு ஒரு வகையான நுகர்நிலையான குடியிருப்பாக (empirical home) அமைகின்றன. காண்பதற்கு (chakshus), கேட்பதற்கு (srotra), தொடுதற்கு (trak), முகர்தற்கு (ghrana), சுவைத்தற்கு (rasana) முறையே உரியவான கண், காது, மெய், மூக்கு, நா ஆன ஐந்து அறிகருவிகளையும் பேசுதற்கு (vak), பிடித்தற்கு (pani), நடத்தற்கு (pada), விடுதற்கு (payu), மகிழ்தற்கு (upastha) முறையே உரியவான வாய், கை, கால், எருவாய், கருவாயான ஐந்து தொழிற் கருவிகளையும் ஆக மொத்தம் பத்துக் கருவிகளை உதவியாகக் கொண்டு மனம் ஆத்மாவின் உணர்வுவழிச் செயலை நடத்துகிறது. விஞ்ஞானம், அகங்காரம் போன்ற பலவகையான மனத்திறன்கள் பேசப்பெறுகின்றன ; ஆனால் உபநிடதங்கள் அதே சமயத்தில் அவற்றின் ஒருமையையும் வற்புறுத்துகின்றன. இத்தகைய பல திறன்களின் பட்டியலைக் கொடுத்துவிட்டு, பிருஹதாரண்யக உபநிஷதம்[3] 'இவையனைத்தும் மனந்தான்' என்று சாற்றுகிறது. எவ்வளவுதான் அதன் தொழில்கள் வேறுபட்டாலும் உணர்வுக்கு மையமான கருவி என்னும் வகையில் அது ஒன்றாகத்தான் இருக்கிறது. புலக் கருவிகளையும் தொழிற்கருவிகளையும் ஆகிய இரண்டையுமே அது அடக்கியாள்கிறது. புறத்தே யிருப்பவையான முன்னவை தரும் செய்திகளை அது திரட்டி, தேவையானபோது ஐந்து தொழில் உறுப்புகளுள் யாதாயினும் ஒன்றன் துணைகொண்டு செயற்படத் துணிகிறது. இவ் விருவகை உறுப்புகளுக்கும் உள்ள தொடர்பு மூளைக்

[1] Cf. Prasna Up. iv. 9 ; Katha Up. I. iii. 4.

[2] உணர்வுநிலை, தன்னுணர்வு நிலை, தன்னைக் கடந்த நிலை என மூவகையாக மனத்தைக் கணக்கிட்டால் கோசங்கள்பற்றிய கொள்கை கூறும் ஐந்து 'போர்வைகளையும்' (sheaths) இங்கே காணலாகும்.

[3] I. v. 3.

கும் புலன், இயக்க (sensory and motor) நரம்புகளுக்கும் உள்ள தொடர்புடன் ஒப்புமை[1] கூறப்பெறுகிறது.

அறிதல்(Cognition)பற்றிய உபநிடதக் கொள்கை யாதெனக் கண்டுபிடிப்பது எளிதன்று. எனினும், கிடைக்கும் சில குறிப்பு களை இங்கே தரலாம்: நுகர்ச்சிப் பொருள்களுக்கு உபநிடதம் வழங்கும் பெயர் நாம - ரூபம் (பெயர்-உருவப்) என்று பார்த் தோம். எதைப்பற்றி நினைக்கிறேமோ அல்லது பேசுகிறேமோ, அது தனிப்பட்டது என்பதை இது காட்டுகிறது. மனமும் ஐம் பொறிகளும் பெயர் - உருவ எல்லைக்குள் மட்டுந்தான் தொழிற் படுகின்றன. அதாவது, புலனறிவு கட்டாயமாக வரையறை யுற்றதைப்பற்றித்தான் இருக்க முடியும். இதனால், வரை யறையற்றதாகிய பிரமம் அறியொணுதது என்பது பொருளன்று. உபநிடதங்களின் நோக்கமே அதனை அறிந்துகொள்ளச் செய் வதுதான். எனவே, பிரமமும் அறிந்துகொள்ளக் கூடியதே; ஆனால் அதனைப்பற்றிய அறிவு புலனறிவைவிட உயர்ந்தது என்பதுமட்டும் குறிப்பிடத்தக்கது. முண்டகோபநிடதம்[2] எல்லா அறிவையும் முறையே பிரமத்தைப்பற்றிய உயர்ந்த அறிவு (para vidya) எனவும், புறப் பொருள்கள்பற்றிய தாழ்ந்த அறிவும் (apara vidya) எனவும் இரு வகையாகப் பிரிக் கிறது. களிமண்ணைப்பற்றிய அறிவு அதனால் செய்யப்படும் எல்லாப் பொருள்களையும்பற்றித் தெரிந்துகொள்ள உதவுவது போல[3] உயர்ந்த வகை அறிவு தனிப்பொருள்களைப்பற்றிய விவரங்களை விளக்குவதன்றெனினும், அவற்றின் அடிப்படை பற்றிய உள்ளுணர்வைத் தருகிறது. இந்த வகையில் அதை நிறைவான அறிவாகவும் தாழ்ந்த அறிவைவிட வேறுபட்டதாக வும் கொள்ளலாம். தாழ்ந்த அறிவு நன்ருக இருக்கும்போதும் குறைவுடையதாக இருக்கிறது. ஆனால் இவற்றிற்கிடையே முரண்பாடு இல்லை. ஆயினும் இது ஸபிரபஞ்சக் கொள்கைப்படி மட்டுந்தான். இதனை ஒத்த முதன்மை வாய்ந்த வேறொரு கருத் தும் உபநிடதங்களில் காணப்படுகிறது. இக் கருத்து நிஷ்பிரபஞ் சக் கொள்கையுடன் இயைந்திருப்பதாகும். இக் கொள்கைப்படி, அறிவு நிகழ்தற்கு வேண்டப்படுவனவற்றையே பிரமம் கடந்திருப் பதால், அதனை அறிய முடியாது என்பதாகும். 'அதனை அடைய முடியாமல், சொல்லும் கருத்தும் திரும்பிவிடுகின்றன.'[4] பிர

[1]PU. p 263.
[2]I. 1. 4-5.
[3]Cf. Ch. Up. VI. i. 3-4.
[4]Taitiriya Up. ii. 4.

மத்தை உள்ளபடியே அறிய முடியாதென்பதை உபநிடதங்கள் பல வழிகளில் உணர்த்துகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக ஈசோப நிடதம் முரணான தன்மைகளைப் பிரமம் என்று கூறி இதனை உணர்த்துகிறது : 'அது இயங்குகிறது ; இயங்குவதில்லை. தொலை விலுள்ளது ; அருகிலுள்ளது. இவற்றுளெல்லாம் அது இருக் கிறது ; இவற்றிற்குப் புறம்பாயுமுளது'[1]. ஆனால் மிகச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு, இப்போது கிடைக்கப்பெறாத ஓர் உபநிடதத்தில் உளது. வேதாந்த சூத்திர பாஷ்யத்தில்[2] சங்கரர் அதனைக் குறிப்பிடுகிறார். பிரமத்தின் தன்மையை விளக்கும்படி பாஷ்கலி (Bashkali) பாத்வரைக் (Badhva) கேட்க, அவர் மௌனத்தி னால் விளக்கினார் என்று கூறப்படுகிறது. 'எனக்குச் சொல்லிக் கொடுங்கள், ஐயா' என பாஷ்கலி கேட்க, அவர் வாளா விருந் தார். இருமுறை, மும்முறையும் கேட்க. அவர் 'நான் கற்பிக்கி றேன். நீ புரிந்துகொள்ளவில்லை. ஆத்மா மௌனம் : உப ஸாந்தோயம் ஆத்மா' என்று விடை பகர்ந்தார். இந்தக் கொள்கைப்படி புலன்வழி அறிவிற்கு வித்யா என்னும் பெயர் பொருந்துவதன்று. பாரமார்த்திக நிலையில் (உண்மை நிலையில்) புலன்வழி அறிவு, அறிவேயன்று ; மாறாக, அது ஒரு வகையான அறியாமை அல்லது அவித்யா. பிரமத்தை அறிந்துகொள்ள முடியாது என்று கூறுவது அறியொணாக் கொள்கை (agnosticism) யன்றோ என்னும் கேள்வி எழலாம். பிரமத்தை அறிந்துகொள்ள முடியாதெனினும் நாம் அதுவாயிருக்கலாம் (பிரமமாக) என்பது இதற்கு விடை. 'பிரமத்தை 'அறிந்த'வன் பிரமமாகிறான்.'[3] அத்தகைய பேற்றினுக்குக் கருவியாக இருப்பதற்கு மட்டுந்தான் வித்யா என்னும் பெயர் வழங்குகிறது. இவ் விளைவு ஏற்படுவதற்கு முன்பே, பிரமத்தின் தன்மை என்ன என்பதை நாம் உணரா விடினும், பிரமம் உண்டு என்பதை நாம் உணரலாம். ஏனெனின், அடிப்படையில் பிரமம் நம் அகமாகவே இருப்பதால், நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டபடி, அதன் உண்மை உடனடியான உறுதி. பரம்பொருள்பற்றி நாம் எண்ணமுடியாது ; ஆயினும், நம் அகங் களில் அதனுடன் உடனடித் தொடர்புடன் இருக்கிறோம். உண் மையில், நாம் அதனை இழக்க முடியாது.

இதுவரை நாம் நனவுநிலையை மட்டுந்தான் கருதினோம். உபநிடதங்கள் வாழ்க்கையைப்பற்றி இதைவிட விரிவான நோக் குடன் கனவு, கனவிலி - உறக்கம், துரியம் என்று சொல்லப்படும்

1 Mantra 5.
2 III. ii. 17.
3 Mundaka Up. III. ii. 9.

நிலை ஆகிய மூன்று நிலைகளிலும் அகத்தைப்பற்றி ஆராய்கிறது. இவற்றுள் மனம் தொழிற்படுவதால், நனவு நிலையைப்போல் கனவு நிலையும் உள இயல் துறையையே சார்ந்ததாகிறது; ஆனால் ஏனைய இரண்டும் மனத்திற்கு மேற்பட்டவை (supra-mental). ஆத்மாவின் உண்மையான தன்மையைத் தெரிந்துகொள்வதற்காக இவை ஆராயப்படுகின்றன. நிகழ்ச்சிகளின் மூலக்கூறுகளில் ஒன்றையோ பலவற்றையோ, புகுத்தியோ நீக்கியோ அவற்றைப் பல நிலைகளிலும் ஆய்வது அவற்றின் உண்மையான தன்மையைக் கண்டுபிடிக்க உதவும் என்பதை அவ்வளவு முற்காலத்திலேயே இந்திய சிந்தனையாளர் நினைத்துப் பார்த்தனர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. இந்த நான்கு நிலைகளில் நனவு, கனவு ஆகிய இரண்டைப்பற்றி மட்டுமே முதலில் தெரிந்திருந்தது.[1] பின்னர், கனவு நிலைக்கும் கனவிலி-உறக்கத்திற்கும்—வேறுபாடு செய்யப்பட்டதுடன் துரியம் எனப்படும் நான்காவது நிலை சேர்க்கப்பட்டது. நான்காவது என்னும் இப் பெயரே மூன்று நிலைகள்மட்டும் தெரிந்திருந்த காலம் இதற்கு முற்பட்டது என்பதைக் குறிப்பிடுகிறது. இப்போது இம் மூன்று நிலைகளின் தன்மைகளைச் சுருக்கமாகப் பார்க்கலாம்.

1. கனவுகள் :- உபநிடதங்களில் கனவுகள்பற்றி அடிக்கடி காணப்பெறும் குறிப்புகள் அந்தக் காலத்தில் அவை மிகவும் கருத்தை ஈர்ப்பனவாயிருந்தன என்பதை உணர்த்தும். நனவுக்கும் ஆழ்ந்த உறக்கத்திற்கும் இடைப்பட்டது கனவு நிலையாகும். உடலைப்பற்றிய வரை, கனவுநிலை ஏற்படுவதற்குப் பொறிகள் முழுவதும் ஒடுங்கி இருக்கவேண்டும்; அப்பொழுது, புலன்கள் மனத்துடன் ஒன்றுபடுகின்றன என்று சொல்லப்படுகிறது. எனவே, இரு நிலைகளுக்கும் உள்ள அடிப்படை வேறுபாடு முன்னதில் புறத்திலிருந்து கிடைக்கும் உட்பதிவுகளைக் கருத்துகளாக மனம் அமைத்துவிடுகிறது என்பதும், பின்னதில் புற உதவியின்றித் தானாகவே உருவங்களாலான உலகத்தை உண்டாக்குகிறது என்பதுமாகும். இதற்காக நனவு நிலையில் கிடைக்கும் உட்பதிவுகளை - பெரும்பாலும் இவை கண்ணையும் காதையும்பற்றியவை - மனம் பயன்படுத்துகிறது. கனவுகளை உருவாக்குவன மீண்டும் நினைவுக்குக் கொண்டுவரப்பட்ட உட்பதிவுகளெனினும், கனவு அநுபவம் பழைய நினைவுக்கு முற்றிலும் மாறுபட்டதாக உளது. அது நிகழ்கின்ற காலத்தில் மெய்க்காட்சியைப்போல உண்மையெனவே உணரப்படுகிறது. ஏனெனின், கனவுகள் நிகழ்காலத்தனவாகவே கருதப்படுகின்றன-

[1] PU. p. 298.

இறந்த காலத்தனவாக அல்ல என்பது எல்லோருக்கும் தெரியும். இதனால் 'புலனில்லாத காட்சி' (perception without sensation) யெனக் கனவுகள் கூறப்பட்டுள்ளன.

2. **கனவிலி உறக்கம்** :—சுழுத்தி (sushupti) என்று வழங்கும் இந் நிலையில் பொறிகளுடன் மனமும் ஒடுங்கி இருக்கிறது. எனவே, வழக்கமான அல்லது நுகர்ச்சிநிலை உணர்வு (empirical consciousness) அற்றுப் போகிறது. ஒரு பொருளை மற்றொன்றின் எதிராகக் கருதுவதோ அல்லது அகம் (subject) புறப்பொருளோடு (object) எதிராகப் பார்ப்பதோ இதற்கப்பால் இல்லை. உடம்போடு கூடிய அகம் பரம்பொருளோடு அப்போது தாற்காலிகமான ஒற்றுமை அடைவதாகச் சொல்லப்படுகிறது. எனினும், வீடுபேற்றுடன் சுழுத்தி ஒன்றாகக் கருதப்படாததால், இக் கூற்றினை எதிர்மறையாகத்தான் கொள்ளவேண்டியிருக்கிறது - எவ்வாறெனின், உறக்கத்திற்கு முந்திய நிலையையும் பிந்திய நிலையையும் இணைக்கும் உணர்வு காட்டுவதைப்போலத் தனி ஆள் தொடர்ந்திருப்பினும் அந்தச் சமயத்தில் தனித்தன்மை உணர்வு இன்மையை இது குறிப்பிடுகிறது. இது வழக்கமான பொருளில் கருதும் உணர்வு நிலையன்று; ஆனால் வெற்றுநிலை (state of blank) அல்லது முழு உணர்விலி நிலையும் (absolute unconciousness) அன்று. ஏனெனின், ஏதோ ஒருவகையான உணர்வுடன் அது தொடர்புபடுத்தப்படுகிறது. ஆயினும், சில வேளைகளில் கூறப்படுவது போல, அது 'அறிபொருளின்றி உள்ள அறிவான்' (objectless knowing subject) நீடித்திருப்பதும் அன்று;[1] ஏனெனின், அறிபொருளைப்(object)போல அறிவானும் (subject) அப்போது மறைந்துவிடுகிறது. வேண்டுமானால் நாம் அதனை நினையா - உணர்வு நிலை (non-reflective awareness) என்று சொல்லலாம். இந் நிலை எல்லா விருப்பங்களையும் கடந்திருப்பதால் கலப்பற்ற இன்ப நிலையாக வர்ணிக்கப்படுகிறது. 'உறக்கம் நம் அனைவரையும் மன்னர்களாக்கிவிடுகிறது'. கனவு நிலையில், நனவு நிலை அக்கறைகள் இல்லாமலிருக்கலாம். ஆனால் அதனை ஒருபோதும் விருப்பற்ற நிலையாகச் சொல்ல முடியாது. தனக்கே உரித்தான நோவுகளும் மகிழ்ச்சிகளும் உள்ள அது, ஆழ்ந்த உறக்கத்தின் தன்மையான முழு அமைதி அற்றிருக்கிறது. விழித்தெழுந்த பிறகும் உறக்கத்தின் முழு அமைதி அல்லது இன்பத்தை நினைவு கூர்கிறோம். ஏனெனின், அப்போது நம் உணர்ச்சி நாம் உறங்கினோம் என்பது மட்டுமன்று; ஆனால் நாம் நன்றாக உறங்கினோம் என்பதாம்.

[1] See e.g. PU. p. 306.

3. துரிய நிலை :—தேவைக்கென உடனடியாக அமைக்கப்பட்ட இதன் பெயர் குறிப்பதைப்போல, இந் நிலை பொது மக்களின் அநுபவத்தைச் சேர்ந்ததன்று. ஆகையால் செயல் முறை ஆய்வின் எல்லைக்கப்பாற்பட்டதாக இதனைக் கருத வேண்டும். பகுத்தறியும் (discursive) எண்ணத்தை நாமகற்றி விலக்குவதால் இந் நிலையை ஏற்படுத்த முடியும் ; ஒன்றைத் தவிர மற்றெல்லா வகையிலும் இது கனவிலி - உறக்கத்தை ஒத்துளது. கனவிலி - உறக்கத்தில் இருப்பது போன்றே இதிலும் அவ்வாறே வழக்கமான உணர்வு நீங்கிவிடுகிறது. அவ்வாறே விருப்பங்கள் இன்மையும் ஏறக்குறைய அதே இன்பமும் இருக்கின்றன. ஆனால் நான்காம் நிலையில் அகம் தன்னை முழுவதும் வெளிப்படுத்துவதாக இருக்கையில், கனவிலி - உறக்க நுகர்ச்சியோ மிகவும் மங்கலாக உளது. யோக ஆற்றல் படைத்த ஒருமையாளரால் (mystics) மட்டும் உண்டெனச் சான்று கூறப்படும் அநுபூதி நிலையாகத் (mystic state) துரியம் உளது. ஆயினும், அவர்கள் சான்றுகூறும் உண்மை நமக்கு முழுவதும் அப்பாற்பட்டதன்று. ஏனெனின், ஒருபுறம் சுழுத்திநிலையின் எதிர்மறைச் சான்றும், மறுபுறம் உடன்பாட்டு நிலையான அநுபவத்தின் ஆனந்தமயமும் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றுசேர்ந்து அறிவானது அநுபவத்தின் தன்மையைப்பற்றி 'யூகிக்கும் உள்ளுணர்வு' ('conjectural insight') பெறச் செய்கின்றன. இந் நிலையை அடைவது ஆன்மியப் பயிற்சி நிறைவு பெறுவதாகக் கருதப்படுகிறது.

III

அடைய வேண்டிய குறிக்கோள், அடைதற்குரிய வழி இரண்டைப்பற்றியுமே உபநிடதங்களில் கொள்கை முறையில் உள்ள அறிவுரைகளின் கருத்து வேறுபாடு செயல் முறையிலும் நிழலிடுகிறது. பின்னதற்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டைப் பார்ப்போம். இறவாமை எய்துவதற்காக உண்மையில் ஈடுபாடு, தவம், வேதப் பயிற்சி ஆகிய மூன்று வழிகளைத் தனித்தனி மூன்று ஆசிரியர்கள் தந்ததாக ஓர் உபநிடதம்[1] குறிப்பிடுகிறது. அந்தக்காலத்தில் தனியாகப் பயிலப் பெற்றிருக்கத்தக்கதாக உள்ள மாறுபட்ட இரு கருத்துகளைத் தொகுப்பதற்காகச் சில வேளைகளில் முயற்சியும் இருந்து வந்தது. இத்தகைய தொகுப்பு நோக்கைச் (spirit of synthesis) சிறப்பான தன்மையாகக் கொண்ட ஈசோபநிடதம் வீடுபேறு எய்துவதுபற்றிய அத்தகைய இரு கொள்கைகளைத் தொகுக்க முயலுகிறது. முதல் பதினெட்டு மந்திரங்களில் அது

[1] Taittiriya Up. i. 9.

துறவைக் கற்பிக்கிறது. ஆனால் அடுத்த மந்திரத்தில் இடைவிடாத முயற்சியும் இன்றியமையாது வேண்டப்படும் என்று துறவை மட்டுப்படுத்துகிறது. உபநிடதம் இவ்வாறு கூறுவதன் பொருள் செயலைத் துறந்து உலகத்தினின்றும் ஒதுங்க வேண்டுமென்பதன்று—ஆயின், தனக்கென அதினின்றும் நன்மை பெற வேண்டும் என்னும் எண்ணம் அனைத்தையும் விட்டுவிட வேண்டும் என்பது மட்டுந்தான்—இவ்வாறு பகவத்கீதையின் நன்கு தெரிந்த அறிவுரையை முன்கூட்டியே உரைத்துளது. இக் கருத்து வேறுபாடுகள் அனைத்தையும் இங்கே கருத இயலாது. ஆயினும், அவற்றுள் மிகுதியாகப் பரவியுள்ளவற்றைமட்டும் குறிப்பிடலாம்.

தீமை என்பது கடவுளின் திருவுளத்திற்கு மாறாக நடப்பதோ, முற்காலத்தில் கருதப்பட்டதுபோல வேள்விகளின் ஒழுங்கில் வழுவுவதோ அன்று; ஆயின், பிரமத்தின் ஒற்றுமையும் உள்ள இடத்தில் வேற்றுமையைமட்டும் பார்க்கும் அடிப்படைத் தத்துவப் (metaphysical) பிழையின் விளைவு என்பது உபநிடத அறஇயலின் (ethics) அடிப்படையாகும்.[1] இறுதிநிலை உண்மையைப் பற்றத் தவறும் புலன்வழி எண்ணம் (empirical thought) அதனைச் சிதைக்கிறது அல்லது கூறுகளாக்கி ஒன்றற்கு ஒன்று வேறுபட்டதாகக் காட்டுகிறது. கொள்கை அளவில் சிறுமைக்குக் காரணமாயிருப்பதுபோலச் செயலளவில் உண்மையைப்பற்றிய இத் தவறான கருத்தினால் தீமை ஏற்படுகிறது. அது இவ்வாறு கட்டாயமற்றதாகிறது (contingent). பரம்பொருளைச் சரியாக உணர்ந்தால் அதில் தீமைக்கு இடம் இல்லை. உண்மையை இவ்வாறு தவறாகக் காண்பது புற உலகத்தைப்பற்றிமட்டும் நிகழ்வதன்று; அகத்தையும்பற்றியதாகும். நம்மில் ஒவ்வொருவரும் நம்மைப் பிறரின் வேறுபட்டவராகக் கருதுவதால் தன்னையே காத்துக்கொள்ள அல்லது தன்னலத்தைப் பெருக்கிக்கொள்ள முயலுகிறோம். 'ஒற்றுமையை உணர்ந்து, உயிருள்ளவை அனைத்தும் நாமாகவே ஆனால்—அப்போது எவ்வாறு ஏதாவது

[1] நிஷ்பிரபஞ்சக் குறிக்கோள்படி, ஒற்றுமையும் வேற்றுமையும் ஆகிய இரண்டுமே மெய்யல்ல. எனினும், அதன்படியும் ஒற்றுமையை உணர்ந்தவுடனே தீமை மறைந்துவிடுகிறது. வேறு வகையாகச் சொன்னால், அற இயல்பான கேள்வியைப் பற்றியவரையில் இரு அறிவுரைகளுக்குமிடையே வேற்றுமை யொன்றும் இல்லை. இவ் விரண்டின்படியும் வேற்றுமையில் ஒற்றுமை என்பதற்கு இறுதியில் தரும் விளக்கம் யாதாயினும். வேற்றுமைமட்டுமே உண்மை என்பதில் தீமை தோன்றுகிறது. ஒற்றுமை அதன் அடிப்படை என்று உணர்வதால் தீமை வெல்லப்படுகிறது.

மருட்சியோ (delusion), வருத்தமோ இருக்கக்கூடும்?[1] வேறு வகையாகச் சொன்னால், அகங்காரமாகிய சிற்றுயிரின் முனைப்பால், அனைத்தாம் தீமைகளும் ஏற்படுகின்றன. உலகத்தோடு ஒட்டி வாழாமல் அதை எதிர்த்தோ, புறக்கணித்தோ வாழும் போக்கு விளைகிறது. இவ் வகங்காரத்தின் உள்ளாற்றலாயிருப்பது (impulse) தன்னிலே கெட்டதன்று; முழுவதும் ஒடுக்கப்பட வேண்டியதுமன்று. அகங்காரம் குறிப்பிடுகின்ற வாழ அல்லது இருக்க முயலும் இயல்பூக்கம் (instinct) உயிருள்ள பொருள்கள் அனைத்திற்கும் பொதுத் தன்மையானது; தன்னை அறியும் (self realization) விருப்பத்தின் புறத்தோற்றமே. ஆனால் இது சிற்றுயிர்த தன்மையைக் கடக்கும் விருப்பமே யாதலால், இறுதி உண்மையை உணர்வதால் அறிவுக்கொத்ததாகச் செய்து, குறுகிய அகத்திற்குப் பதிலாக விரிவான அகத்தை ஏற்கிற வரையில் இவ் விருப்பம் நிறைவேறாதிருக்கும். பிரமத்தை நம் அகத்திலேயே உணர்வதே வாழ்க்கையின் மிக உயர்ந்த குறிக்கோள் என்பதைப் பொருளாகக் கொண்டது 'அகம் பிரஹ்ம அஸ்மி (Aham Brahma asmi)'[2] என்னும் உரை.

உபநிடதங்களில் இக் குறிக்கோளைப்பற்றி நன்கு வரையறை செய்யப்பெற்ற இரு வர்ணனைகள் உள. இறந்தபின் ஏதாவதோர் உயர்ந்த வகையில் தொடர்ந்து தனி இருப்பு இருக்க வேண்டும் என்பது மந்திரங்கள், பிராமணங்கள் ஆகியவற்றின் நாட்டம் (பக்கம் 41). மறுமையில் வாழ்க்கையின் பயனை எய்துவது என்னும் இக் குறிக்கோள், இந் நூலின் முன்னொரு பகுதி ஒன்றில் பிரபஞ்சக் குறிக்கோளை விளக்க மேற்கோளாகக் காட்டப்பெற்ற உரையில் இருப்பதுபோல், பிரமத்தையடைதல் பரு உடலினின்றும் பிரிந்த பிறகு நிகழ்வதாகக் கூறப்படுகிறது.[3] ஆயினும், மறுமையில் அடைவதாகிய (eschatological) குறிக்கோள் இங்கே மிகவும் குறைந்த அளவில் காணப்படுகிறது; ஏனெனின், உபநிடதங்களில் பரவலாகக் காணப்படும் கொள்கைப்படி, அடைய வேண்டுவது அதனை அடைகின்றதோடு வேறாக அன்றி ஒன்றாகக் காட்டப்பெறுகிறது. 'இது பிரமம். இங்கிருந்து செல்லும்போது நான் அது ஆவேனாக'. இக் கொள்கையின் பொருள் மோட்சம் என்பது என்றுமுள இன்பம்

[1] Isa. Up. 7.

[2] Br. Up. I. iv. 10.

[3] மோட்சம்பற்றிய கொள்கை நுகர்ச்சி இயலாக (empirical) இங்கே தோன்றுவதாகவும், எனவே மற்றதினின்றும் பெறப்படுவதாகவும் டாய்ஸன் (Deussen) கருதுகிறார். See PU. pp. 358—9.

(ஆனந்தம்) ; ஏனெனின், அது எல்லாப் பூசல்களுக்கும் மூலமா யிருக்கும் இருமையைக் கடந்தது.[1] இக் குறிக்கோளுடன், வேண்டு மானால் மறுமையிலன்றி இம்மையிலேயே அடையும் நிலையாக மோட்சத்தைக் கருதும் வேறொரு குறிக்கோளும்[2] காணப்படு கிறது. இந் நிலையை அடைந்தவர் வேற்றுமையைப் (variety) பார்க் கிறார். ஆனால் உள்ளதனைத்தின் ஒற்றுமையையும் தம்முடைய அநுபவத்திலேயே உணர்ந்துவிட்டதால் பன்மையால் மயங்கு வதில்லை. இந்தியச் சிந்தனையின் வரலாற்றில் இக் குறிக் கோளின் சிறப்பைமுன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளோம்(பக்கம் 8). அதில் முக்கியமாக குறிப்பிடவேண்டுவது யாதெனின், நிறைவெய்துதற்கு இவ் வாழ்க்கையே போதுமானது என்பதைக் கண்டுகொண்டதே. முன்னதைப்போலன்றி, மோட்சம் அல்லது வீடுபேறுஏதோ ஒன்று ஆதலை அன்று இது குறிப்பிடுவது. எப்பொழுதுமே இருந்து வந்த உண்மையைக் கண்டுபிடிப்பது மட்டுந்தான் என்பது இதன் பொருள். அதன்மீது அடிக்கடி போய் வந்துகொண் டிருந்தாலும்[3] தன் வீட்டுத் தரையினடியில் மறைந்து கிடந்த புதையலைக் காணத் தவறிப் பின்னர் அதனைக் கண்டுபிடித் தற்கு இது ஒப்பிடப்படுகிறது. பிரபஞ்சம் தோற்றம் என்னும் பொருளைக் கொண்ட பிரமத்தைப்பற்றிய நிஷ் பிரபஞ்சக் கொள்கையுடன் இது பொருந்துகிறது.

மேலே குறிப்பிட்ட பொருளில் பிரமத்தை அடைவதற்காக உபநிடதங்களின் செயல்முறை அறிவுரை வகுக்கப்பட்டுள்ளது. அத்தகைய எல்லா அறிவுரைகளும் அமையவேண்டியதைப்போல, இது, நம்முடைய எண்ணங்களையும் செயல்களையும் திருத்துவதை நோக்கமாக உடையது. பொதுவாகப் பார்த்தால், பயிற்சி முறை இருநிலைகளைக் கொண்டது:-

1. பற்றறுதிப் பயிற்சி (vairagya) : உபநிடதம் கூறும் பயிற்சியின் தலையாய நோக்கம் அனைத்தாம் தீமைகளுக்கும் அடிப் படையாக இருக்கும் அகங்காரத்தை நீக்குவதாகும் ; குறுகிய தன்னலச் சார்பான தூண்டுதல்களை வெற்றியுடன் களைவதன் விளைவாக உலகத்தைக் காண ஏற்படும் மனப்போக்கிற்குப் பற் றறுதி (வைராக்கியம்) என்னும் பெயர் வழங்குகிறது. வைராக்கி

[1] Cf. Br. Up. I. iv. 2. 'இரண்டாவதினின்றும் அச்சம் தோன் றுகிறது.'

[2] இவ் விரு கொள்கைகளும் முறையே கிரமமுக்தி யெனவும் ஜீவன் முக்தி (krama-mukti and jivan - mukti) யெனவும் வழங்கின.

[3] Ch. Up. VIII. iii. 2.

யத்தை அடைய மூன்று ஆசிரமங்கள் அல்லது ஒழுக்க நிலைகளின் வாயிலாக நீண்ட பயிற்சி கட்டாயமாகத் தேவைப்படுகிறது. அக் காலத்தினர் அறிந்த அளவில் அவை முறையே பிரமசரியம் (brahma-charya) கிருகத்தம் (garhasthya), வானப்பிரத்தம் (vana-prastha) என்பவையாம். ஆசிரமம் ('toil' - 'உழைப்பு') என்னும் சொல் குறிப்பிடுவதைப்போல, அவை மெல்ல - ஆயின் ஒழுங்காகத் தன்னலம் களையப்படும் போர் நிலைகள். 'நன்று என்பது வேறு, இனிது என்பது வேறு; ஆன்மிய வாழ்வு வாழ விரும்புவோன் புலன்வழி வாழும் வாழ்க்கையை நெடுந்தொலைவில் விட்டுவிடவேண்டும்.'[1] இந்தப்பயிற்சி சந்நியாசத்திற்கு வழிகோலுகிறது; ஆனால் இச் சொல் ஆன்மிய முன்னேற்றத்தின் ஒருவழக்கமான நிலை என்று இப்போது இது பெற்றுள்ள பொருளில் உபநிடதங்களில் வழங்கவில்லை என்பதை நாம் நினைவு கொள்ளவேண்டும். மூவகை ஆசிரம வாழ்க்கையைக் கடப்பது என்னும் பொருளைமட்டும் அங்கே பெற்றுளது. பிரம ஞானத்தின் விளைவாக அன்றி, அதற்கு வழியாகக் கருதப்படவில்லை. பிரம ஞானத்திற்கு வழியென்னும் பொருளில் சந்நியாசம் வழங்குவது பிற்காலத்தில் என்று சொல்லக்கூடிய வகையில் உளது.[2] இப் புகமுகப் பயிற்சியின் சிறப்பை உபநிடதங்கள் முழுவதும் ஏற்றுக்கொண்டாலும், பொதுவாக அதனைப்பற்றி விரிவாகப் பேசுவதில்லை. மேல் பேச்சில்லாமல் அதை ஏற்றுக்கொண்டு, அப் பயிற்சியை வெற்றிகரமாக முடித்து, வைராக்கியம் பெற்றவர்களிடமே அவை கருத்தைச் செலுத்துகின்றன.[3] எடுத்துக்காட்டாக, உபநிடத உண்மையை மறைபொருளாக வைத்திருக்க வேண்டும் என்னும் முயற்சிகளின் உட்பொருள் இதுதான். இம் முயற்சிகளைப்பற்றி முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளோம். எனினும், புகுமுகப் பயிற்சி முழுவதும் உபநிடதங்களில் அடங்கியுள்ள

[1]Katha Up. I. ii. 1 and 2.

[2]See PU. p. 374.

[3]இந்த உண்மையைக் காணத் தவறியதன் விளைவாக, உபநிடதங்கள் வகுக்கும் வாழ்க்கை முறையில் ஒழுக்கத்திற்கு உள்ள இடம்பற்றிப் பிழையான கருத்துகள் ஏற்பட்டன. இவ்வகையில், பொதுவாகக் கூறப்படும் குறைகளுள் ஒன்று சமூக ஒழுக்கத்தில் அக்கறை சிறிதோ ஒன்றுமில்லாமலோ இருக்கத் தனிமையில் நிறைவு பெறுவதில்மட்டுமே இவ் வாழ்க்கைமுறை அக்கறை கொள்கிறது என்பதாம். பழங்கால இந்தியர்களிடம 'மனித இனத்தின் ஒருமை' பற்றியும் பொதுத் தேவைகள், அக்கறைகள்பற்றியும் உணர்வு மிகக் குறைந்த அளவிலேயே வளர்ந்திருந்தது' என்று டாய்ஸன் (Deussen) கூறுவதை (PU. pp. 364-5) எடுத்துக்காட்டாகச் சொல்லலாம்.

தாகக் கருதக் கூடாது. ஏனெனின், இதன் பல கூறுகளில் யாதாயினும் ஒன்றனைப்பற்றிய நேரடியான குறிப்புகள் அவ்வப்போது காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாகப் பிருக தாரண்யக உபநிடதத்தில், மிகச் சுருக்கமான, ஆனால் மிகச் சுவையான பகுதி ஒன்றுளது. இப் பகுதியில், வையத்துள் வாழ்வோர், தேவர், மக்கள், அசுரர் என மூவகையின ரென்றும் அனைவரும் பிரசாபதியின் குழந்தைகள் என்றும் வர்ணிக்கப்படுகின்றனர். அவர்கள் தம் தந்தையை அணுகித் தாம் எவ்வாறு ஒழுகவேண்டுமென்பதுபற்றி அறிவுரை கேட்கின்றனர். விடை சுருக்கமாக உளது; ஆனால் கேட் பவரின் ஆற்றலுக்கும் மனப்பான்மைக்கும் ஏற்றவாறு ஒழுக் கக் கட்டுப்பாட்டில் பலவகைகள் கட்டாயமாகின்றன என் பதைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது. அசுரர்களுக்கு, 'மக்களிடம் இரக்கம் உடையவர்களாயிருங்கள்' (dayadhvam) என்றும், மக்களுக்கு, 'வள்ளன்மை உடையவர்களாயிருங்கள்' (datta) என்றும், தேவர்களுக்கு, 'தன்னடக்கம் உடையவர்களாயிருங் கள்' (damyata) என்றும் கட்டளை தரப்பெறுகிறது. முத லிரண்டும் பிறருக்கு மதிப்புத் தருவதை நடத்தையின் அடிப் படையாக வற்புறுத்துகின்றன. மூன்றுவது, அவற்றைப் போலிராது தனிப்பட்டவரைப்பற்றியதாகத் தோன்றலாம்; ஆனால் மூவகையினருள் மிகச் சிறந்தவருக்குத் தரப்பெறும் இக் கட்டளை முன்னிரு நிலைகளையும் உள்ளிட்டதாகக் கொள்ள வேண்டும். இதே உபநிடதம் வேறொரு பகுதியில் சமூக அல்லது தமக்கொத்த ஒழுக்கத்தினின்றும் மக்கள் விலகுவதைத் தேவர்கள் விரும்பவில்லை என்று கூறுகிறது. தமக்குரிய கடமை களைச் சமூகத்திற்குச் செய்து, அதன் நன்மதிப்பைப் பெறு வதற்கு முன், மக்கள் சமூகத்தினின்றும் விலகக்கூடாது (பக்கம் 11) என்பதைக் கூறும் உத்தி இது என்று சொல்லக் கூடியதாக உளது.[1]

2. ஞானத்தைப் பெறுவது (Acquisition of knowledge Jnana): உண்மையைத் தவறுக உணர்ந்துகொள்வதன் விளைவாகத் தீமை ஏற்படுவதால் அதனை நீக்குவது சரியான அறிவைக்கொண்டு தான் முடியும்; பற்றறுதிப் பயிற்சியும் கட்டாயம் என்று விதிக்கப்பெற்றிருப்பினும் இது அத்தகைய அறிவைப் பெறு வதற்காக மட்டுந்தான். சரியான அறிவு பெறுவதற்கு முதலாக வேண்டப்படுவது பற்றறுதியாகும். 'ஆகையினுல் இவ்வாறு அறிந்தவன் மனத்தை அடக்கிப் பொறிகளை அடக்கி,

[1] I. iv. 10. Cf. Samkara's commentary.

மற்றுமுள்ள விருப்பங்களினின்றும் விடுபட்டுப் பொறுமையுள்ளவனுய் ஒருமுகப்பட்டுத் தன்னிலே உண்மைப்பொருள் காண்கின்முன்' என்று பிருகதாரண்யக உபநிடதம் கூறுகிறது.[1] சிரவணம் (கேட்டல்), மனனம் (இடையரு நினைவு), நிதித்தியாசனம் (தெளிதல்) என மூவகைப்பட்டது. இரண்டாம் நிலையின் பயிற்சி.[2] முதலாவதான சிரவணம், தக்க குருவிடம் உபநிடதங்களைக் கற்பதாகும். 'குருவை யுடையவன் உணர்ந்துகொள்ளுகிருன்'.[3] இது அறிவுரைக்கும் மரபிற்கும் பயிற்சியில் உரிய இடத்தை வரையறை செய்கிறது. இதனுடன் குறிக்கோளின் உயிர் ஓவியமாக இருக்கும் ஒருவருடன் தனிப்பட்ட தொடர்பு கொள்ளும்போது இருப்பதைப்போல வேறெப்பொழுதும் அக் குறிக்கோள் அவ்வளவு கவர்ச்சி யுடையதாக இராது என்பதையும் உணர்த்துகிறது. கட்டாயமான தெனினும், சிரவணம்மட்டும் போதாது; எனவே, இவ்வாறு கேட்கப்பட்டதைப்பற்றி அறிவு முறையில் உறுதி பெறுவதற்காக மனனம் அல்லது இடையரு நினைவும் சேர்க்கப்பட வேண்டும். இப் பயிற்சியுடன் மேலும் நிதித்தியாசனம் அல்லது தியானத்தையும் சேர்க்கவேண்டும். இது, பிரபஞ்சத்தின் பன்மைக்கு அடிப்படையாக உள்ள ஒருமையைத் தன்னிடத்திலேயே உணர்வதற்கு நேரிடையாக உதவும். பயிற்சியின் இப் பகுதியின் தேவை பின்வருமாறு எழுகிறது. பன்மையை என்று கூறப்படுவதில் நம்பிக்கை, காட்சியின் விளைவாக உண்டாவதால் உடனடியானது. ஆகையால், அதே வகையில் நேரடியான ஒருமை உணர்வே அதனை உறுதியாக நீக்கக் கூடியது. பலவாந் தன்மையில், ஏறக்குறைய இயல்பாகவே உள்ள நம்பிக்கையால் நாம் மயங்காதிருக்க வேண்டுமாயின், ஒருமையை அறிவதுடன் மட்டும் அமையாது, அதனைப் பார்க்கவும் வேண்டும். பார்ப்பதே நம்புவதாகும் (seeing is believing). இதனுல்தான் ஆத்மா அல்லது பிரமத்தைப்பற்றி உபநிடதங்கள் தரிசனம் அல்லது 'ஆன்மியக் காட்சி' (spiritual perception) எனப் பேசுகின்றன.[4] எய்துதற்குரிய குறி என்று சொல்லத்தக்கதைத் தருதற்கு வேண்டப்படுவதாயினும் அறிவுவழி உறுதி மட்டும் போதாது.[5] இப் பயிற்சி முறையை வெற்றியுடன் மேற்கொண்டால் சரியான அறிவு ஏற்படும். இறப்பிற்குப்பின் என்னும் கொள்கைப்படி (eschatological

[1] Br. Up. IV. iv. 23.
[2] Id. II. iv. 5.
[3] Acharyavan purusho veda : Ch. Up. VI. xiv. 2.
[4] Cf. Atma va are drashtavyah: Br. Up. II. iv. 5.
[5] Cf. Mundaka Up. II. ii. 2-4.

view) இவ் வறிவு மோட்சத்திற்கு வழியாகும்; மற்றைய கொள் கைப்படி உடனே மோட்சத்தைப் பெறச் செய்யும்.

இந்த வகையில் நிதித்தியாசனம் மிக உயர்ந்த தியானம் ஆகும். நினைவு ஒருமைப் பயிற்சி பெருமளவு ஏற்பட்ட பின்னரே இது இயல்வதாகும். ஆகையால் புகுமுகத் தன்மையான தியா னப் பயிற்சிமுறைகள் பலவற்றை உபநிடதங்கள் விதிக்கின்றன. அவை, உபாஸனங்கள் (upasanas) என்று வழங்குகின்றன. உப நிடதங்களில் அவற்றிற்குத் தரப்பெறும் முதன்மை, பிராமணங் களில் சடங்குகளுக்குத் தரப்பெறும் முதன்மையுடன் ஒப்பிடற் பாலது. அவற்றைப்பற்றி ஒன்றிரண்டு செய்திகள்மட்டுமே குறிப்பிடுதல் சாலும். உபாசனங்களில் கருத்து முழுவதும் புறத்தேயே செலுத்தப்பட்டுத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட இரு பொருள்களும் புறப்பொருள்களாக இருக்கும். பிரபஞ்சத்தைக் 'குதிரை'யாக பாவிப்பது என்று முன்னர்க் குறிப்பிட்ட தியானத் தைப்போல, இவை மனத்தில் ஒன்றெனப் பாவிக்கப்படலாம்; அல்லது ஒருபுறப் பொருள்மட்டும் தேர்ந்து, தியானிப்பவரின் அகத்துடனேயே ஒன்றாக பாவிக்கப்படலாம். இந்த இரு தியான முறைகளுக்குமிடையே முக்கியமான வேற்றுமை ஒன்றுண்டு. முன் னது, கருத்தை ஒருமுகப்படுத்தப் பயிலமட்டும் உதவுகிறது. பின் னது இதனுடன் பிறர்நிலையில் தன்னை வைத்துப் பார்க்கும் பரி விரக்கமும் பெற இடம் தருகிறது. தியானிக்கப்படுகின்ற பிரமத் துடன் தியானிப்பவரின் அகமும் ஒன்றாகக் கருதப்படவேண்டுவ தான பிரமத்தை உணரும் நிலையைப் பெறுதற்கு, இது முன் னதைவிட நேரடியாக உதவும். மற்றும், தியானிக்கப்படுகின்ற பொருள்கள் உண்மைப் பொருள்களாகவோ வெறும் குறிகள் மட்டுமாகவோ இருக்கலாம். பிரமத்துடன் ஒன்றாகக் கருதும்படி மாணவருக்குக் கூறப்படும் உண்மைப் பொருள்களுள் ஒரு காலத் தில் பரம்பொருளாகவே கொள்ளப்பட்டுப் பின்னர் மெய்யுணர் வுச் சிந்தனையின் முன்னேற்றத்துடன் மேலும் உயர்ந்த கருத்துக் களுக்கு இடந் தந்த கருத்துகளையும் அடிக்கடி பார்க்கிறோம். எடுத் துக்காட்டாக, பரம்பொருள்பற்றிய கருத்துவளர்ச்சியில் ஓர் உண்மை நிலையாகப் 'பிராணன்'[1] (மூச்சு) இருந்தது. பிரமத் திற்கு வழங்கிய குறிகளுள் ஒன்றான புகழ்பெற்ற மறைபொரு ளான ஓம் என்பதைக் குறிப்பிடலாம். இது உபநிடதங்களில்[2] மிக முக்கியமான இடம் பெற்றுளது. தியானங்கள் எவ்வகை யாக அமைந்தாலும் இவை, இறுதிநிலைத் தியானமான 'அஹம்

[1]See e.g Br. Up. I. iii.
[2]Cf. Prasna Up. v.

பிரஹ்ம அஸ்மி' என்பதற்குப் பக்குவப்படுத்துவனவாக உள்ளன. ஆன்மியக் குறிக்கோளை அடைய ஒருவன் நல்லொழுக்கத்தால் தன்னைத் தூய்மை செய்துகொண்டு, மரபுவழியில் கற்றதனைச் சிந்தித்து, அறிவுமுறையில் அதன் உண்மைபற்றி உறுதிபெற்று, வழியளவையாக (mediately) இதுவரை உணர்ந்ததை நிதித்தியாசனத்தால் நேரடியாக உணர்வதில் வெற்றி காணவேண்டும்.

ஆயினும், மிகச் சிலரே இக் குறிக்கோளை அடைய முடியும். உபநிடதங்களே பிரமத்தை உணர்ந்தவரை அரியவராகக் குறிப்பிடுகின்றன. 'கேட்பதற்கும் பலருக்குக் கடினமானதும், கேட்டாலும் பலரால் உணர்ந்துகொள்வதற்கு முடியாததுமான-அதனைக் கற்பிக்கிறவர் ஒரு புதுமை, அதனைப் பெறுதற்கு ஏற்ற நல்லூழ் பெற்றவர்-ஞானிகளால் கற்பிக்கப் பெற்றபொழுது அதனை உணர்ந்துகொள்பவர் - ஒரு புதுமை.[1] பலர் தவறுகின்றனர், ஒருவர் வெற்றியடைகிருர். பெரும்பாலோர் இறந்தபின் மீண்டும் பிறக்கின்றனர்.[2] வீடுபேறுடையும் வரையில் இடைவிடாது நிகழும் பிறப்பு இறப்புகள், சம்சாரம் அல்லது மறு பிறப்பு (transmigration) என்று கூறப்படும். இந் நிலை ஒழுக்கமற்றவருக்குமட்டும் ஏற்படுவதன்று; மெய்யுணர்வின்றி நல்லறம் மட்டும் செய்வோருக்கும் ஏற்படுவதாகும். அத்தகைய உயிர் ஒவ்வொரு முறையும் இறந்தபின் பெறும் பிறப்பின் வகையைத் தீர்மானிக்கும் சட்டத்திற்குக் கர்மநியதி (law of karma) என்று பெயர்; பௌதிக உலகத்தில் இருப்பதுபோல அறத்துறையிலும் தக்க காரணம் இன்றி ஒன்றும் நிகழ்வதில்லை என்பதை இந் நியதி குறிக்கிறது-ஒவ்வொரு பிறப்பிலும் ஏற்படும் மகிழ்ச்சி, துன்பங்களனைத்தும் முற்பிறப்பின் செயல்களின் கட்டாய விளைவுகளாவன, அவ்வாறே இப் பிறப்பில் நிகழும் செயல்கள் இனி வரும் பிறவிகளுக்கு வித்தாகின்றன. முடிவில் துன்பம் அனைத்தும் நம்மாலேயே ஏற்பட்டன என்று காட்டுவதால் இந் நியதி கடவுளிடமோ பிறரிடமோ மனக்கசப்பு உண்டாவதைத் தவிர்க்கிறது. நாம் இப்போது இருப்பது, முன் எப்படி இருந்தோம் என்பதைப் பொறுத்தது. இந் நியதிப்படி, எதிர்காலம் நம்மையே முழுவதும் பொறுத்துளதாகையால் இந் நியதியில் நம்பிக்கை கொள்வது நல்லொழுக்கத்திற்கு இடைவிடாத் தூண்டுகோலாயுள்ளது (இதன் விளக்கத்தைப் பின்னும் ஓர் அதிகாரத்தில் காண்போம்). ஆகவே, இந் நியதியின் அடிப்படை, நன்மை என்பது கடவுளர் அளிக்கும் பரிசு என்று

[1]Katha Up. I ii. 7.
[2]See Ch. Up. V.x.8.

இதற்கு முற்பட்ட காலத்தில் பரவியிருந்த கருத்திற்கு[1] முற்றிலும் வேறுபட்டது. இது பழங்காலக் கடவுளருக்குப் பதிலாக ஊழ் (fate) என்பதைக் கொள்வதாகத் தோன்றலாம்; ஆனால் இவ் வூழிற்குத் தலைவன் மனிதனே ஆவான். எனினும், இக் கொள்கை மெய்ப்பித்துக் காட்டக்கூடிய உண்மையைக் கூறுவதாகக் கருத முடியாது. ஆயினும், வாழ்க்கையில் காணப்பெறும் கொடுமை களுக்கு விளக்கம் கூறும் கருதுகோளாக (hypothesis) இருப்பதில் இதன் மதிப்புத் தெளிவாகிறது.

இக் கொள்கையின் தோற்றம்பற்றிக் கருத்துவேற்றுமை சிறிது உளது. தாங்கள் குடியேறிய புதிய நாட்டில் ஆரியர், 'பழங் கால மக்களிடையே இறந்தபின் உயிர் மரங்கள் முதலியவற்றிற் குள் செல்கின்றது' என்று நிலவிய நம்பிக்கையை மேற்கொண்டனர் என்று சிலர் கூறியுள்ளனர். ஆனால் பழங்கால மக்களின் நம்பிக்கை குருட்டு நம்பிக்கை யாகையால், அது அறிவுக்கு முரணானது என்ப தையும், மறுபிறப்புப்பற்றிய இக்கொள்கை மனிதனுக்கு அளவை, ஒழுக்கம் இரண்டிலுமே அமைவு தர முயல்கிறது என்பதையும் இக் கருத்துப் புறக்கணிக்கிறது. இந்த முக்கியமான வேற்றுமை யிருப்பதால் இக் கொள்கையைப் பழங்கால நம்பிக்கை எதனுட னும் தொடர்புற்றிருப்பதாகக் கருதாது, இந்தியர்களாலேயே படிப்படியாக உருவாக்கப்பெற்றதாகக் கொள்ள வேண்டும். உப நிடதக் காலத்திற்குமுன் அது தெளிவாகக் குறிப்பிடப்படவில்லை யென்பதும் உண்மைதான். புத்தர் காலத்தில் அது முழு வளர்ச்சி பெற்று, இந்த நம்பிக்கை பெரிதும் பரவியிருந்தது என்றுமட்டும் உறுதியாகச் சொல்லலாம். ஆனால், இதற்கு முந்திய காலங்களி லிருந்து அது படிப்படியாக வளர்ந்ததைக் காட்டுவது அரிதன்று.[2] ஆன்மாவின் இறவாமைபற்றிய நம்பிக்கையை மந்திரங்கள் சுட்டு கின்றன. 'ரித' (rta) அல்லது அற ஒழுங்குபற்றிய கருத்தும் அவற் றில் நிலவியுள்ளது. மறுபிறப்புக் கொள்கைக்கு அடிப்படையாக இக் கருத்துகள் இருப்பினும், இவை இதன் தனிச் சிறப்பாக இல்லை. இறந்தபின் உயிர் நிலைத்திருப்பதும், அப்போது அதன் நிலை இறப்பின் செயல்களின் தகுதியைப் பொறுத்திருப்பதும் உண்மையென நடைமுறையில் எல்லாச் சமயங்களுமே ஏற்றுக் கொள்கின்றன. இக் கொள்கையுடன் ஓர் இணைப்பு 'இஷ்டா பூர்த்தம்' (ishtapurta) என்னும் கருத்தில் காணப்படுகிறது. இக் கருத்து இருவினை(கர்மம்)பற்றிய கருத்தின் முன்னோடியாக வுர்

[1] வேள்விகளைச் சரிவரச் செய்தால், அவை தாமாகவே பயன் தரும் என்னும் கருத்தை இது மிகுதியாக ஒத்துளது.

[2] See PU. pp. 313 ff.

ணிக்கப்பட்டுள்ளது;[1] ரிக்வேதத்திலேயே காணப்படுகிற கடவுளுக்குச் செய்யப்படும் வேள்வியை 'இஷ்டா' என்னும் சொல்லும்; 'பூர்த்தா'[2] என்பது வேள்வி செய்வோருக்குத் தரப்பெறும் பரிசுகளையும் குறிக்கின்றன. இச் செயல்களின் விளைவை அறம் பற்றியதெனச் சரிவரச் சொல்ல முடியாதென்பதும், விளைவின் நலம் இறந்தவனுக்கு முன்னுக மறு உலகிற்குச் சென்று அவன் வரவைக் காக்கும் கடவுள்போல் (guardian angel) எதிர்பார்த்திருந்து அவனுக்கு இன்பம் தரச் செய்வதாக நம்பப்பட்டது என்பதும் நாம் குறிக்கத்தக்க முதன்மை வாய்ந்த செய்திகளாம். கையறு நிலைச் செய்யுள் (funeral hymn) ஒன்றில், இறந்தவன் தன் இஷ்டா பூர்த்தத்துடன் சேர்ந்துகொள்ளுமாறு கேட்டுக்கொள்ளப்படுகிறன். இந் நம்பிக்கையை முழுவதுமே வேள்விபற்றியதாகக் கொள்ளாது, நல்லவை, தீயவை, உலகியல்பற்றியவை ஆகிய எல்லாச் செயல்களையும் உள்ளிட்டதாக அதனை விரிவாக்கினுல், கருமம்பற்றிய நம்பிக்கையை (belief in karma) அது நெருங்கியுள்ளதைக் காண்போம். மேலும், இப் பிறப்பின் நற்செயல், தீச் செயல்களுக்கேற்ற பரிசு, ஒறுப்புப் படிமுறை (gradation of rewards and punishments) பிராமணங்களில் காணப்படுகிறது. மறஞ்செய்வோர்க்குத் தரப்பெறும் கடுந்தண்டனைகளுள் ஒன்று, வேருேர் உலகில் மீண்டும் மீண்டும் இறத்தலாம் (punar-mrtyu). தொடர்ந்த பிறப்புப்பற்றிய கருத்துக் குறிக்கப்படவில்லை; ஆயினும் தொடர்ந்த இறப்பில் அது உட்கிடையாக இருக்கிறது. உபநிடதங்கள் இக் கருத்தை வெளிப்படையாக்கிப் பிறப்பு இறப்புச் சுழலை ஐயத்திற்குட்பட்ட இடத்திலிருந்து மாற்றி இவ் வுலகத்திலேயே நிகழ்வதாக்கின. இறந்தபின் முற்(பிறவிச்)செயல்களுக்கேற்ற வேருேர் உடலுள் உயிர்புகுவதாக இந் நம்பிக்கை உளது. யாக்ஞவல்கியர்[3] விளக்கிய அதன் தொடக்க நிலையில், ஒரு பிறவியின் முடிவிற்கும் மற்றென்றின் தொடக்கத்திற்கும் இடையீடு இல்லை. எனினும் நீண்ட காலம்வரை இந் நம்பிக்கை மாறுதலடையாமலில்லை. ஏனெனின், வேறு ஓர் உலகில் ஈடு இருப்பதாகக் கொண்ட பழைய நம்பிக்கையுடன் இது கலந்துவிட்டது. மாறுதல் அடைந்த நிலையில், இருவகைப் பரிசோ, தண்டனையோ, முதலில் இதற்கப்பால் ஓர் உலகிலும், பிறகு இவ் வுலகிலும் இருப்பதாக இக் கொள்கை கூறுகிறது.[4] ஆனுல் இந்து சமயம்பற்றிய இவ் விவரத்தைப்பற்றி ஈண்டு மேலும் பேசத் தேவையில்லை.

[1] Prof. Keith: Religion and Philosophy of the Veda, pp. 250, 478.
[2] பண்டைய சமஸ்கிருதத்தில் இச் சொல் ஈகைச் செயல்களை உணர்த்துகிறது.
[3] Br. Up. III ii. 13.
[4] See Br. Up. VI. ii ; Ch. Up. V. iii—x.

IV

மந்திரங்களின் கடவுட் கொள்கை எவ்வாறு பிற்காலங்களில் வேள்வி செய்வோரின் சடங்குகளில் கொண்டிருந்த அக்கறையால் தேய்ந்து போனது என்பதை விவரித்தோம். எஞ்சிய அளவிற்கு அது இந்தியச் சிந்தனையின் பொதுவான தத்துவப் போக்கால் மாறுதலடைந்து பிரசாபதியைப்பற்றிய ஒரு கடவுட் கொள்கையை விளைவித்தது. பிரசாபதி பழைய வேத காலக் கடவுள் எவரையும் குறிக்கவில்லை. அவர் அவர்களுக்கு அப்பாலும் மேலாகவும் உள்ளவர் (பக்கம் 33). பழைய, இயற்கைக் கடவுளர் (nature-gods) உபநிடதங்களில் தங்கள் நிலையை மீண்டும் எய்தவில்லை. அவர்கள் கைவிடவில்லை என்பது உண்மைதான்; ஏதாவதொரு சமயத்தில் அவர்களைப்பற்றிய பேச்சு எழுகிறது. தங்கள் பழைய தன்மைக்கு வேறல்லாத வகையில் பிரபஞ்சத்தை இயக்குவிக்கும் ஆற்றல்களாகவும் அவர்களுள் சிலர் உளர்; ஆனால் இப்போது கண்டுபிடிக்கப்பட்ட தனி உண்மைப் பொருளின் (single-reality) முன்னர், அவர்கள் ஒளி மழுங்கிவிடுகிறது.இப் பொருளுக்கு அடங்கினவர்களாகவே அவர்கள் யாண்டும் பேசப்பெறுகின்றனர். எத்தனை கடவுளர் என்று கேட்கப்பட்டபோது, முன்காலத்தில் குறிக்கப்பட்ட எண்ணான முப்பத்துமூன்று (பக்கம் 22) என்பதைப் பொருட்படுத்தாது, யாக்ஞவல்கியர் பிரமம் ஒன்றே உண்டு[1] என்று மறுமொழி அளிக்கின்றார். ஏனைய கடவுளர் அனைவரும் அதன் தோற்றங்களே யாதலின் கட்டாயமாக அதனைச் சார்ந்தவராகின்றனர். அக்கினி, வாயு, இந்திரனுமே, பிரமத்தால் தோல்வியுற்றவராகவும் பிரமத்தின் உதவியின்றிச் சிறு துரும்பையும் அசைக்க முடியாதவராகவும் கேனோபநிடதம் கூறுகிறது.[2] அதற்கு அஞ்சியே, ஞாயிறும் பிற கடவுளரும் தங்கள் கடமைகளைச் செய்பவராகக் கூறப்படுகின்றனர்.[3] இந் நிலை மந்திரங்களில் பேசப்பெறும் பழங் கடவுளரைப்பற்றியது மட்டுமன்று. பிராமணங்களில் தலையான கடவுளாக உள்ள பிரசாபதியும் இவ்வாறு இரண்டாந்தரமாக்கப் படுகிறார். பிரசாபதியையும் இந்திரனையும் பரம் பொருளின் வாயில்காப்போராக 'கௌஷீதகீ' உபநிடதம் (Kaushitaki) காட்டுகிறது.[4] சாந்தோக்கிய உபநிடதத்தில் பிரசாபதி ஆசானாகமட்டும் தோன்றுகிறார்.[5] உண்மை என்னவெனின்,

[1] See Br. Up. III. ix. 1.
[2] iii; iv. 1-3.
[3] Cf. Katha Up. II. iii. 3.
[4] i.5.
[5] VIII. vii-xii.

பரம்பொருளுக்கே உருவம் கொடுத்துக் கடவுள் என்று பேசும் இடங்களைத் தவிர்த்து, உபநிடதங்களின் முதன்மையான நோக்கம் தத்துவ இயலான பரம்பொருளைப்பற்றியிருப்பதால், உபநிடதங்களில் கடவுட் கொள்கையைக் காண்பது சரியன்று. பரம்பொருள் கொள்கையைக் கடவுட் கொள்கையாக்குவது சில இடங்களில் காணப்படுகிறது. இக் கொள்கையின் இருவகைகளுள் பிரபஞ்ச இயலானதே எளிதாக இம் மாற்றத்திற்கு ஏற்றதாகிறது. ஆனால் இவ்வாறு பெறப்பட்ட கடவுள், ஆத்மாவோடு ஒன்றாக இருப்பதால் இறுதியாக உயிரினின்றும் (சீவனினின்றும்) வேறுபடுத்த முடியாது. அவர் அகவய அடிப்படையாகமட்டும் (inner principle) இருக்கலாமேயன்றி, வழிபடுவோனின் வேறுபட்ட வழிபடுபொருளாக இருக்கமுடியாது. அத்தகைய புறநிலைக் கருத்தை உபநிடதங்கள் வெளிப்படையாக மறுக்கின்றன. 'யாரொருவன், தான் வழிபடும் கடவுள் ஒன்றாகவும், தான் வேறாகவும் நினைத்து வழிபடுகிறானோ அவன் (உண்மையை) அறியாதவன்'[1]. எனவே, உபநிடதங்களின் கடவுட் கொள்கை 'தேவன்' (deva) என்னும் பழைய வேதக் கருத்துக்கு அடிப்படையில் வேறுபட்டது - தேவன் என்பது - நமக்குப் புறமாகத் தோன்றும் ஒளியுடைய ஏதோ ஒன்று (பக்கம் 22);-அல்லது பிற்காலப் பிரசாபதியினின்றும் வேறுபட்டது. ஆகவே, இதனைக் கடவுட் கொள்கை என்பது உபசாரமே. உபநிடதத்தில் கடவுள் 'அழியாத அகநிலை ஆளுநர்' (antaryamyamrtah: inner ruler immortal) அல்லது அனைத்தையும் ஊடுருவிப் பிடித்திருக்கும் நூல் (சூத்ரம்) என விவரிக்கப்படுகிறது.[2] அவர் உயிருளி, உயிரிலி - இரு வகைக்குமே மைய உண்மையாக இருக்கிறார். ஆகையால் கடந்தநிலை அடிப்படையாக மட்டுமின்றி, கலந்த நிலையாகவும் உளர். அவர் பிரபஞ்சத்தைப் படைக்கிறார். ஆனால் 'சிலந்தி வலையைத் தன்னிடமிருந்து உண்டாக்குவதைப்போல' உண்டாக்கித் தம்முள் மீட்டுக்கொள்கிறார். ஆகையால் படைப்பு என்பது இங்கே பரிணமம் என்னும் பொருளுடைய வேறு சொல்லேயாகிறது. பிற்கால வேதாந்த பரிபாஷையில், அவர் பிரபஞ்சத்தின் நிமித்த காரணமும் (efficient-cause), உபாதான காரணமும் (material cause) ஆகிறார் (abhinna-nimittopadana)[3].

[1]Br. Up. I. iv. 10. Cf. Kena Up. i. 4-8.

[2]See Br. Up. III. vii.

[3]பிரமத்தின் உருவ நிலையாக உள்ள இக் கருத்து, பிரமன் என்னும் பெயர் பெற்றிருக்கலாம். ஆயினும் இவ்வாறு உபநிடதங்களில் எங்கும் இருக்கக் காணோம்; அதற்கு முற்பட்ட இலக்கியத்திலும் இல்லை. முண்டகோபநிடதத்தில் வருவதுபோல, பிரமன் என்னும் சொல் வரும் இடத்தில் அது

இவ்வாறு பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் கடவுட் கொள்கை உபநிடதங்களின் பொதுப்போக்குடன் பொருந்தா தாயினும் ஒரோவொரு வேளை அதனை அவற்றில் காண்கிறோம். ஜீவாத்மாவினின்றும் (தனிப்பட்ட உயிரினின்றும்) வேறுபட்டதாகத் தோன்றும் கடவுளைப்பற்றிய குறிப்புகள் கடோபநிடதத்தில் (Katha Upanishad)[1] உள்ளன. சுவேதாசுவதர உபநிடதத்தில் கடவுட் கொள்கைக்குத் தேவையானவை யெல்லாம்—கடவுள், உயிர், உலகம்பற்றிய நம்பிக்கை, கடவுளிடம் செலுத்தும் அன்பு, விடுதலைக்கு மெய்யான நெறி என்னும் உறுதி—ஆகியவை மேலும் தெளிவாகக் காணப்படுகின்றன.[2] ஆனால் இங்கும், ஒரு முறைக்கு மேலாகவே உருவக் கருத்து (personal conception) உருவமற்ற அல்லது அனைத்தையும் உள்ளிட்ட பரம்பொருளுடன் கலந்து விடுகிறது; பந்தர்கர் (Bhandarkar) போன்ற அறிஞர்கள் மாறுபட்ட கருத்தினராக இதனைத் தெளிவான உருவகக் கருத்தாகக் கொண்டாலும், ஒருகடவுட் கொள்கையின் தொடக்க நிலை என்பதற்குமேல் இதில் யாதும் இருப்பதாக நம்ப முடியவில்லை.[3]

பரம்பொருளை உணர்த்தவில்லை—ஆனால் இரண்டாந்தரக் கடவுள் அல்லது முதலாவதாகப் பிறந்த கடவுளைக் (பிரதம-ஜ) குறிக்கிறது. (See SS. p. 281).

[1] I. ii. 23.

[2] i. 10 and 12

[3] Vaishnavism, Saivism, etc. p. 110.

இயல் 2

வேதத்தை அடுத்த காலத்தின் முற்பகுதி

3. பொதுப்போக்குகள்

இதுவரை வேதகாலத்தைச் சேர்ந்த சமயம், மெய்யுணர்வு ஆகியவற்றைப்பற்றிப் பேசினோம். இனி, அந்தக் காலத்தின் இறுதிக்கும் தர்சனகாலத்தின் தொடக்கததிற்கும் இடையில் இந்திய சிந்தனையில் ஏற்பட்ட வளர்ச்சியின் வரலாற்றைப் பார்க்கவேண்டும். இந்தக் கால எல்லைகள் எளிதாக வரையறுக்கக்கூடியவை அல்ல; ஆனால் முன்னுரையில் கூறியபடி, அவற்றிற்கு இடைப்பட்ட நீண்டகாலத்தில் கருத்தோட்டம் மிக விரைவாக இருந்தது. முன் காலத்தின் சிறப்பியல்புகளாக இருந்த கொள்கைகளின வேறுபாடு இப்பொழுது மேலும் தெளிவாகக் காணப்படுகிறது. நாம் இங்கே பார்க்கப்போகும் கருத்துகள் இதுவரை நாம் விவரித்துவந்த வளர்ச்சியுடையனவற்றைப்பற்றியிருப்பதுடன் அவற்றினின்றும் பிரிந்ததால் விளைந்தவற்றையும் உள்ளிட்டனவாகும். இந்தப் பிரிவுப்போக்கு இதற்கு முற்பட்ட காலங்களிலும் இருந்தது என்பதில் ஐயமில்லை; உபநிடதக் கொள்கையே சில வகைகளில் அதற்கு முற்பட்ட பிராமணங்களின் அறிவுரையினின்றும் விலகியுள்ளது. ஆனால் இந்த முற்கால வேற்றுமைகள் காலப்போக்கில் எப்படியாவது தீர்க்கக்கூடியவையாகவோ அல்லது அந்தக் காலத்தின் இலக்கியத்தில் முதன்மை பெறக்கூடிய அளவிற்கு எடுப்பாக இல்லாமலோ இருந்தன. இப்போது நாம் கருதப்போகும் காலத்தில் இவ்வாறில்லை. திட்டமான நாத்திகக் கொள்கைகள் தோன்றின. அவற்றிற்கும் பழைய நம்பிக்கைக்கும் இடையே ஏற்பட்ட பிளவு முழுவதும் இன்னும் தீர்க்கப்படவில்லை. இந்துக்களின் சிந்தனையுடன் பௌத்தம், ஜைனம் ஆகிய இரு புகழ்பெற்ற கொள்கைகளையும் இப் பகுதியில் பார்ப்போம். ஆத்திகமாயினும் நாத்திகமாயினும், இக் காலக் கொள்கைகள் குறிப்பிடத்தக்க சில பொது

இயல்புகள் உடையனவாகும். பொதுவாகப் பார்த்தால், முதலாவது, சமூகத்தின் குறிப்பிட்ட பிரிவுகளுக்காக இராமல், வகுப்பு, பால் வேற்றுமையின்றி இவை அனைவர்க்கும் உரியவை. இந்தத் தாராள மனப்பான்மையைப் பௌத்த, ஜைன சமயங்கள் மட்டும் காட்டின என்பதல்ல, இந்து சமயமும் அவ்வாறே செய்தது என்பது இன்றுவரை மகாபாரதத்தைப்பற்றியுள்ள கருத்தால் தெளிவாகிறது; அது யாதெனில், இந்தக் காலத்தைப்பற்றி மிக முக்கியமான செய்தி தரும் இந் நூல், மறைநூல்களுக்கு நேரான உரிமையற்றவரான பெண்கள், சூத்திரர்கள், ஒழுக்கங் கெட்ட பிராமணர்கள் ஆகியோர் அறிவுரை பெறுவதற்காகவே எழுதப்பட்டன என்பதாகும்.[1] இப்படி அறிவுரையைப் பரவலாக்குவது நாத்திகக் கொள்கையினரால் தொடங்கப்பட்டிருக்கக் கூடும்; ஆனால் பின்னர் அதன் விளைவாக ஒருகால் ஆத்திகக் கொள்கையினரும் தம் அறிவுரையின் பிழிவை, இல்லையெனின் அதன் உருவத்தையே, மேலும் மிகுதியான மக்களுக்குக் கிடைக்கச் செய்தனர். இரண்டாவதாக, இந்தக் காலத்தின் சிந்தனை, பெருமளவிற்குக் காட்சிப் பொருளியலாக (realistic) உளது. பௌத்தமும் ஜைனமும் வெளிப்படையாகவே இவ்வாறுள்ளன. உபநிடதங்களின் தன்மையிலுள்ள அளவிற்கு இந்து சமயமும் பழைய கருத்துப் பொருளியலான (idealistic) பின்னணியை விடாமலிருக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் புறஉலக உண்மையை அது உள்ளவாறே வற்புறுத்த வேண்டுமென்று அக்கறை காட்டுவதுடன் நிஷ்பிரபஞ்ச இயலைவிடப் பிரபஞ்ச இயலான பரம்பொருளைப்பற்றிய கருத்தையே பேச விரும்பி, அதனை நன்கு வரையறை செய்த கடவுட் கொள்கையாக உருவாக்குகிறது. இவைபோன்ற இயல்புகள் அந்தக் காலத்தில் பொதுமக்களிடையே பொதுவாக ஏற்பட்ட விழிப்பைக் காட்டுகின்றன. ஆனால் இப் பொதுமக்கள் இயக்கத்தைப்பற்றிய விவரங்கள் தத்துவத்தைவிட வரலாற்றுத் தொடர்புடையனவாதலால், நாம் பார்க்கத் தேவையில்லை.

நாத்திகக் கருத்துகள்பற்றிய காலத்திற்கு நமக்கு மூலமாக இருப்பவை சமஸ்கிருத நூல்களுடன் பிராகிருத மொழி யாதாவதொன்றிலுள்ள பரந்த இலக்கியமுமாகும்; பிராகிருத மொழியாகிய பாலியில் பௌத்த சமயத்தின் தொடக்கநிலை அறிவுரைகள் தரப்பெற்றுள்ளன. மரபுவழிச் சிந்தனையைப் பொறுத்தவரை செய்திக்கு மூலமாக நமக்குக் கிடைப்பவை எஞ்சியுள்ள பல உபநிடதங்களுள் சிலவும், சுருக்கமான சூத்திரங்களைக் கொண்ட

[1] Bhagavata I. iv. 25-26; Mbh. xii, 327, st. 44 and 49. (Bombay-Edn).

ஒருவகை இலக்கியமுமாகும். கற்ப சூத்திரங்கள் என வழங்கும் இவை ஸ்ரெளத, க்ருஹ்ய, தர்ம சூத்திரங்கள் என மூவகைப் படும்.[1] பரம்பொருள் கொள்கையை எடுத்துரைப்பனவாயினும் உபநிடதங்கள் சிறப்பாகக் கடவுட் கொள்கை (theism), காட்சிப் பொருட் கொள்கை (realism) ஆகியவற்றின் போக்கில் வளர்ச்சி காட்டுகின்றன. பழங்கால உபநிடதங்கள் அனைத்துமே ஒரே கொள்கையைத்தான் அளிக்கின்றன. ஆனால் பிற்காலத்தவை தனித் தொகுதிகளாக அமைகின்றன. ஒவ்வொன்றும் பெரும் பாலும் அல்லது முழுவதுமே புதியதாகவோ, முற்பட்டவற்றுள் சுருக்கமாகவோ சுட்டப்பெற்ற சிறப்புப் பொருள் ஒன்றனைப் பற்றியதாகும். இவ்வாறாக, வீடு பேற்றுக்கு வழியாக யோகத்தைப்பற்றியோ சந்நியாசத்தைப்பற்றியோ கூறுவனவாகவும், அல்லது சிவனையோ விஷ்ணுவையோ மேலான கடவுளாகப் பாராட்டுவனவாகவும் உபநிடதங்கள் உள. ஆனால் அவை அனைத்தையும் நாம் இங்கே கருதுவதற்கில்லை. ஏனெனின், அவற்றில் பலவற்றின் காலத்தைக் குறித்து மிகுந்த ஐயம் உள்ளது. இவ் வகையை விளக்குவதற்காக மைத்ரீ உபநிடதம் (Maitri Upanishad) ஒன்றனைப் பார்ப்போம். இவ் வுபநிடதம் இக் காலத்தைச் சேர்ந்ததென எண்ணுவதில் உடன்பாடு மிகுதியாக இருப்பினும் இதிலும் பிற் சேர்க்கைகள் இல்லாமலில்லை. பின்னவையான கற்ப சூத்திரங்களுள் ஸ்ரெளத சூத்திரங்கள், பிராமணங்களிலுள்ள வேள்விபற்றிய செய்திகளை வகைப்படுத்தித் தருவதாகக் கூறப்படினும், மிகப்பிற்காலத்தைச் சேர்ந்த செய்திகளையும் அவை மிகுதியாகக் கொண்டுள்ளன. குடும்ப நிலைக்கேற்ற வாழ்க்கைக் குறிக்கோளை விளக்கித் திருமணம், உபநயனம் (அதாவது, வேதங்களை ஆசிரியர் மாணவனுக்குக் கற்பிக்கத் தொடங்குவது) போன்ற சடங்குகளை க்ருஹ்ய சூத்திரங்கள் விளக்குகின்றன. சட்ட வழக்கங்களையும் ஒழுக்கத்தையும்பற்றிய தர்ம சூத்திரங்கள் அரசு அல்லது சமூக நிலையிலிருந்து வாழ்க்கையின் குறிக்கோளை விளக்குகின்றன. மந்திரங்கள், பிராமணங்கள் போலவே இச் சூத்திரத் தொகுப்புகளனைத்தும் வேள்வி செய்வோரின் வாழ்க்கையையே முதன்மையாகக் கொண்டுள்ளவை; முன்னேற்றம் எதையும் அவை சுட்டுவனவாயினும் விவரங்களை மேலும் தருவனவாயினும் இவையனைத்தும் சடங்குகளின் போக்கிலிருப்பதால் தத்துவ ஞானம் இவற்றில் நேரடியான அக்கறை கொள்ள முடி

[1] மநு ஸ்மிருதி போன்ற ஸ்மிருதிகளுள் உள்ள செய்திகளுள் பெரும் பகுதி இந்தக் காலத்தைச் சேர்ந்தவை. ஆனால் இப்போது நமக்குக் கிடைக்கும் உருவில் அவை பெரும்பாலும் பிற்காலத்தைச் சேர்ந்தவையாகும்.

யாது. உபநிடதங்களையும் கற்ப சூத்திரங்களையும்விட மதிப்புக் குரிய செய்திக்கு மூலத்தை இங்கே நாம் காவியங்களின் பழம் பகுதிகளில், சிறப்பாக மகாபாரதத்தில் காணலாம். மகாபாரதம், வேதத்திற்குப் பிற்பட்ட சமயக் கதை, கொள்கை ஆகியவற் றைக் கொண்டுள்ள அரும்பெருஞ் சரக்கறையாக விவரிக்கப்பட் டுளது. அனைத்தையும் உள்ளிட்ட அதன் தன்மையை விளக்குவ தாகப் பதினெட்டாம் பகுதியின் ஈற்றில் பின்வரும் கூற்று காணப்படுகிறது: 'மனிதனுடைய நலத்தைக் குறித்துத் தெரிந்துகொள்ளத்தக்கது யாதாயினும் அது இங்கே உளது; இங் கில்லாததை வேறெங்கும் காண முடியாது.' எனினும், இதில் புதுமை யாதெனின், ஆத்திக நாத்திகக் கொள்கைகள் இரண்டுமே இங்கே காணப்படுவதும், 'அவை தம்முள் இணங்குவனவா என் பதைப்பற்றித் தெளிவில்லாமல்' இரு கொள்கைகளும கலந்துவிடு வதுமாகும். ஆனால் இது ஒரே ஆசிரியரைக் கொண்ட நூலாகவோ ஒரே காலத்தில் இயற்றப்பட்டதாகவோ இராமல், பல தலை முறைகளில் - பல நூற்றாண்டுகளில் - வளர்ந்தது என்பது இதற்குக் காரணமாகலாம். நூலின் பெரும்பகுதி நாம் கருதும் காலத்தைப் பற்றியதாக இருப்பினும், தெளிவாக அதற்குப் பிற்பட்ட காலத் தைப்பற்றியும் அதில் உளது; ஆகையால், அதில் பழையதைப் புதியதினின்றும் பிரிப்பது மிக அரிதாகிறது. இக் காரணத்துடன் அதன் பெரும் பரப்பும் இதுவரை ஆராய்ச்சிப் பதிப்புகள் வெளி வராமையும் சேர்வதால் நாம் விவரங்களில் நுழைவதற் கில்லை. நாம் கருதும் காலத்தைப்பற்றியதாக அதில் நாம் காணக்கூடிய பொதுப் போக்குகளையே நாம் இங்கே குறிப்பிட இயலும்.[1] இவ் வதிகாரத்தில் சமஸ்கிருத நூல்களை எடுத்துக் கொள்வோம். இப் பகுதியில் இறுதி அதிகாரங்கள் இரண்டில் பௌத்த, சமண சமயங்களைப் பார்ப்போம். அவற்றின் தொடக்க கால அறிவுரைகள் பிராகிருதத்தில் உள்ளன. மகாபாரதத்தைப் பற்றிப் பார்க்கும்போது, பகவத்கீதையின் முதன்மை காரண மாகப் பின்னர் அதனைத் தனியாகப் பார்ப்போம்.

I

சடங்குக் கொள்கை (Ritualism), பரம்பொருள் கொள்கை (Absolutism), கடவுட் கொள்கை (Theism), ப்ளூம்பீல்ட் (Bloomfield) என்னும் ஆசிரியரைப் பின்பற்றி, நாம் 'தடை

[1] நம்முடைய முடிவுகளுக்கு முக்கிய அடிப்படையாக மோட்ச தரு மத்தை யெடுத்துக்கொள்வோம். இது சாந்தி பர்வத்தைச் சேர்ந்தது. இக் காவியத்திலேயே மிகப் பெரிய தத்துவப் பகுதியாக உள்ள இப் பர்வம் பகவத்கீதைக்கு அடுத்தபடி யான முதன்மை வாய்ந்தது.

யற்ற வேத சிந்தனை (Vedic free thinking) என்று விவரித்துள்ளது - ஆக முன் பகுதியில் நாம் குறிப்பிட்டுள்ள இந் நான்கு வகை எண்ணப் போக்குகளுமே இங்கே எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டுள்ளன. ஆனால் ஒவ்வொன்றும் ஏறத்தாழ முக்கியமான மாறுதல்களைக் காட்டுகின்றது. இவற்றைச் சுருக்கமாக இங்கே குறிப்பிடுவோம்:

(1) சடங்குக் கொள்கை (Ritualism): கற்ப சூத்திரங்களின் அறிவுரையான இதன் நோக்கம், வேதத்தில் சடங்குகளைப்பற்றியுள்ள அறிவுரையை விவரித்துத் திட்டமாக அமைப்பதாகும். இதற்காக அவ் வறிவுரையைக் கொண்டுள்ள இலக்கியத்தை இச் சூத்திரங்கள் வலுப்படுத்த முயல்கின்றன. இவை அவ்வறிவுரையை வரையறுத்து அதனைக் கற்பதற்கும் காப்பதற்குமான திட்டமான விதிகளை வகுக்கின்றன; வேதம் ஓதுவதையே (ஸ்வாத்யாய) 'வேள்வி' எனவும், தற்கட்டுப்பாடுகளுள் மிக உயர்ந்ததாகவும் (தபஸ்) பேசுகின்றன.[1] இதன் தொடர்பாக நான்கு ஆசிரமம் என்னும் நிலையத்தை மேலும் ஒழுங்குபடுத்துகின்றன குறிப்பாக வேதம் பயிலவேண்டிய சமய மாணவனையும் அதன் கட்டளைகள் பலவும் குறிக்கும் இல்வாழ்வானையும்பற்றிய நிலையங்களை ஒழுங்குபடுத்துகின்றன. இச் சூத்திரங்கள் இவ்வாறாகப் பின்னோக்குடையனவாகவும் (retrospective attitude) அக் காலத்தின் பழமையை ஓம்பும் தன்மையைக் காட்டுவனவாகவும் உள்ளன. கோட்பாடு என்னும் வகையில் சடங்குக் கொள்கை இப்போது நமக்கு அவ்வளவு முதன்மை வாய்ந்ததன்று; அதைப்பற்றி மேலும் சொல்ல வேண்டுவனவற்றை இந் நூலின் அடுத்த பகுதியிலுள்ள மீமாம்ஸைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் எடுத்துக்கொள்வோம். நாம் குறிப்பிட வேண்டிய ஒரே செய்தி, மீறக்கூடாத ஆட்சியுடையதாகக் கருதப்பட்ட மரபின் துறையில் ஏறக்குறைய முழுவதுமே உள்ளோம் என்பதாகும். பிராமணங்களிலும் மரபிற்கான மதிப்பு இருக்கக் காண்கிறோம். இவை, தங்கள் கருத்துகளுக்குத் துணையாக முற்காலத்து நூல் அல்லது பண்டைய ஆசிரியரை அவ்வப்போது குறிப்பிடுகின்றன. ஆனால் அது அங்கே உள்ளுறையாக உள்ளதேயன்றி முறையாக இங்கே ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதைப் போல ஏற்றுக்கொள்ளப்படவில்லை. மரபும் இருவகையாக உளது; வேதத்தைப்பற்றியதாகவோ சமயம் என்று வழங்குவதைப்பற்றியதாகவோ, அதாவது பண்பாடுடைய ஆரியர்கடைய (சிஷ்டர்கள்) பழக்கமான நடைமுறைகளைப்பற்றியதாகவோ உளது. ஆனால் கற்ப சூத்திரங்கள் இந் நடைமுறைகளும் வேத ஆட்சியை அடிப்படையாக உடையன என்று காட்ட முயல்

[1] ADS I. xii. I and 3.

கின்றன. வேதம் இப்போதுள்ள உருவத்தில் அவற்றிற்கு அடிப் படை யன்றெனினும் இப்போது மறைந்துவிட்ட வேறோர் உரு வத்தில் அடிப்படையாக உள்ளதென்று இவை எளிதாகக் கூறி விடுகின்றன.[1] பழைய சட்டங்களேயும் வழக்கங்களேயும் தொகுப் பதில் ஆசிரியர்கள் காட்டிய ஆர்வம் தங்கள் முன்னோர்களைப் பார்க்கத் தாம் தாழ்ந்தவர்கள் என்னும் உணர்ச்சி அவர்கள் கொண்டிருந்ததைக் குறிப்பிடுகிறது.[2] வெளியார் செல்வாக் கால் தங்கள் சமூக, சமய நிலேயங்கள் பழுபடக் கூடுமென்னும் அச்சத்தையும் அது குறிப்பிடுகிறது. நாத்திகக் குழுவினர் வலு வடைந்து ஆக்க முறை ஆற்றலுடன் தங்கள் எதிர்ப்புக் கொள்கை களே வகுக்கத் தொடங்கினர் என்பது இவ் வச்சத்திற்குத் தக்க காரணம் என்பதைக் காட்டுகிறது.

நாம் முன்னரே பார்த்தபடி (பக்கம் 43) பிற்கால உபநிடதங் களில், பிராமணங்களில் கூறப்பெற்ற வேள்வி வழிபாட்டிற்கு மீளும் போக்குக் காணப்படுகிறது. இந்தக் காலத்திற்கோர் எடுத்துக் காட்டாக நாம் எடுத்துக்கொண்ட மைத்ரீ உபநிடதத்தில் இப் போக்கு உச்சநிலே அடைகிறது. ஏனெனில், அகத்தைப்பற்றிய அறிவிற்கு, வேதத்தில் பேசப்படும் சடங்கு இன்றியமையாத தாகக் கூறப்பட்டுளது. கடமை என்பதை 'வேதத்தில் கற்பிக் கப்படுவது' என்று வரையறை செய்தபின் அதை மீறுகின்ற எவ ரும் கட்டுப்பாடான வாழ்க்கை வாழ்வதாகக் கூறமுடியாதென் பதையும் அவ் வுபநிடதம் சேர்த்துச் சொல்கிறது.[3] ஆனால் அதே நேரத்தில், வேதச் சடங்குகளேச் செய்வதைக் கடந்த நிலேயையும் இவ் வுபநிடதங்கள் கருதுவதால், இவற்றின் நோக்கம் சடங்குக் கொள்கைக்கு உகவாததன்றெனினும், பிற எவற்றையும் அதற்கு அடங்கியதாகக் கொள்ளும் கற்ப சூத்திரங்களின் நோக்கத்தைப் போன்றதன்று. ஆக, இதே உபநிடதம்[4] அறிவாரொருவரைப் பற்றி, 'அவர் தியானிப்பது தம்மையே; அவர் செய்யும் வேள்வி, தம்மிடத்திலேயே' என்று கூறுகிறது. பொதுவாக, வேதச்

[1] சடங்குகளேச் செய்வதற்கான விதிகள் பிராமணங்களில் தரப் பெற்றுள்ளனவென்றும், நடைமுறையிலிருக்கும் வழக்கத் திற்கு அடிப்படையாகக் காட்டுதற்கு மேற்கோளொன்று மில்லேயெனின், அது ஒரு காலத்தில் இருந்திருக்க வேண்டுமென் பதை வழக்கத்தால் உய்த்துணர வேண்டுமென்று சொல்லப் படுகிறது. See ADS I. xii. 10. சமயத்திற்கு அமைவு காண வேறு வழிகளும இருந்தன. See com. on GDS. i. 6.

[2] Cf. ADS. I. v. 4.

[3] iv. 3.

[4] vi. 9.

சடங்குகளைப்பற்றி இவ் வுபநிடதம் கொண்டுள்ள கருத்தை உளங்கொண்டு பார்த்தால் இக் கூற்றுனது சடங்குகளை எதிர்ப்ப தன்றென்றும், புகுமுகப் பயிற்சி நிலையைக் கடந்தவருக்கு அவை தேவையல்ல என்பதை உணர்த்துவதென்றும் தெரிந்துகொள் ளத்தக்தாகும். சடங்குகளைப்பற்றிப் பின்னர் எடுப்பாகக் காணப்படும் ஒரு புதிய கருத்தை இங்கே பார்க்கிறோம். அது, கடவுளரிடமிருந்து உடல்வாழ்க்கைக்கு வேண்டிய உதவிகளை நாடுவதோ, வெறும் மாய வித்தையோ அன்று; ஆயின், பாவத் தைப் போக்குவது (durita-kshaya) நெஞ்சைத் தூய்மை செய்து அதனுல் வீடுபேறு தருகிற மெய்யுணர்வு நெறியை வெற்றியுடன் பின்பற்றத் தகுதி பெறுவது என்பதாகும்.[1] கட்டுப்பாடு தூய் மைக்கு வழியாகிறது; தூய்மை, பகுத்துணர்விற்கு. பகுத்துணர் விஞல் அகத்தைப் பெறலாம். அகத்தைப் பெற்றுல் இவ்வுலக வாழ்விற்கு மீள்வதில்லை.[2]

வேதச் சடங்கைப்பற்றி மகாபாரதத்தின் கருத்து மிகவும் தெளிவற்றதாக இருக்கிறது. வேள்வியை விதந்து கூறும் பகுதி களை எடுத்துரைக்கலாம்; ஆனுல் பொதுவாக வேள்விகளுக்கு உகவாதனவாகவோ அவற்றை யெதிர்த்தோ உள்ள பகுதிகளும் அங்கே உண்டு. இவ் வகையில், யக்ஞ - நிந்தை என்னும் பொருட் செறிவுள்ள தலைப்பைக் கொண்டுள்ள ஓர் அதிகாரத்தில்[3] கடவுள் பற்றுள்ள பிராமணரொருவரைப்பற்றிய கதை உளது. காட்டில் வாழ்ந்த அவர், வேள்வி செய்ய விருப்பங் கொண்டும் எவ் வுயிர்க்கும் இன்னு செய்ய விரும்பாதவராய்க் கூலங்களைக் கடவுளருக்குப் படைக்கிறுர். இதைக் கண்ட ஒரு மான் (உண்மை யில் தர்ம தேவதையே மாற்றுருவில் இவ்வாறு வந்தது.) அவ் வேள்வியால் பயனில்லையென்றும் வேள்விக்குப் பலியாகத் தன்னை எடுத்துக்கொள்ளலாம் என்றும் கூறியது. முதலில் அந்தப் பிராமணர் இதற்கு இசையவில்லை. ஆனுல் இதனுல் தனக்கு விளை யும் நன்மையை மான் நினைவூட்டவே, அவர் உடன்படுகிறுர். கதையில் இத் திருப்பம், விலங்குப்பலியில், பலியிடப் பெற்ற உயி ருக்கும் பலியிடுவோரைப் போலவே நன்மை கிடைக்கும் என்று கூறிப் பலியிடுவதைச் சரியென்று காட்டும் பசப்புரையை வெளிப் படுத்தவே ஏற்பட்டது என்பது வெளிப்படை. ஆனுல் மானைப் பலியிட்டவுடன் முற்பிறவியில் செய்த நல்லறப் பயன் அனைத்தை

[1]இக் கருத்து, சுவேதாசுவதர உபநிடதத்தில் (ii. 7) ஏற்கெனவே காணப்படுகிறது. Cf. EI. p. 53.

[2]Maitri Up. iv. 3.

[3]xii. 272.

யும் அந்தப் பிராமணர் இழந்துவிட்டதாக்வும் தன் உண்மை உருவத்தில் தர்ம தேவதைதோன்றி அவருக்கு அஹிம்ஸை நியதியைக் கற்பித்து அஃதே அனைத்தாம் அறங்களும் (sakalo dharmah) என்று கூறியதாகவும் இக் கதை முடிகிறது.[1]

(2) பரம்பொருட் கொள்கை (Absolutism)[2] பிற்கால உபநிடதங்களின் பரவலான அறிவுரை ஒருமைக் கொள்கையென்பது வெளிப்படையாயினும் முற்கால உபநிடதங்களில் காணப்படுவதுபோல் இவற்றிலும் சில வேளைகளில் இக் கொள்கையை எவ் வுருவில் அவர்கள் கற்பிக்கிறார்கள் என்பது பற்றித் தெளிவில்லை. அவற்றில் சில பகுதிகளைமட்டும் எடுத்துக் கொண்டால், பிரபஞ்சக் கொள்கையையோ நிஷ்பிரபஞ்சக் கொள்கையையோ அவை வலியுறுத்துவனவாகக் கொள்ளலாம். ஆனால் பொதுப்போக்குக் காட்சிப் பொருளியல்பை (realistic side) வற்புறுத்துவதாக உளது-அதாவது, பௌதிக உலகத்தைப் பிரமத்தினின்றும் மெய்யாக வெளிப்பட்டதாகக் கருதி, பிரமத்திற்கும் ஆத்மாவிற்கும் வேற்றுமை யிருப்பதாகவும் பேசப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, மைத்ரீ உபநிடதத்தில் பின்னது மிகத் தெளிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. வியவஹார அகம் (நுகர்நிலை அகம்—empirical self) அல்லது ஜீவன், பூதாத்மா என்று வழங்கப்படுகிறது. ஐந்து பூதங்களாலான உடலில் பிணிப்புண்டுள்ள அகம்—

[1] இப்போது நமக்குத் தெரிந்துள்ளபடி அஹிம்ஸை நாத்திக தர்சனங்களின் இன்றியமையாப் பகுதி. ஆயினும், அது ஆத்திக தர்சனத்திற்குத் தெரியாத தொன்றன்று. கௌதம சூத்திரங்களைப் போன்ற கற்ப சூத்திரங்கள் தம் அறிவுரையில் அதற்கு எடுப்பான இடந் தரும் (ii. 19, 23; ix. 70); அது சாந்தோக்கிய உபநிடதத்திலும் கற்பிக்கப்படுகிறது—எடுத்துக் காட்டு III. xvii 4. உண்மை யாதெனின், அது முதலில் துறவு வாழ்க்கையின் குறிக்கோளாகிய வானப்பிரஸ்த நிலையின்பகுதியாக இருந்தது. விலங்குகளைப்பலியிடுவது வேதத்தில் கூறப்பட்டுளதால் இவ் வறம் அதனுடன் பொருந்தாது என்னும் தடை இந் நிலைக்குப் பொருந்துவதன்று. See EI. pp. 165-6 and Prof. Jacobi SBE vol. XXII. pp xxii. ff.

[2] தன்னையுணர்தலையும் (ஆத்மலாபம்) பிரமத்துடன் ஒன்றுதலையும் (brahmanah sayujyam), மனிதனின் தலையாய குறிக்கோளாகக் கற்ப சூத்திரங்கள் கூறுகின்றன. ஆனால் அவற்றின் முதல் நோக்கம் சடங்குகளைப்பற்றிக் கூறுவதாதலின் இக் குறிப்பு முதன்மை வாய்ந்ததன்று. இந் நூலின் அடுத்த பகுதியில் மீமாம்ஸைபற்றிய அதிகாரத்தில் அவர்கள் அறிவுரையின் முற்பகுதியை மீண்டும் எடுத்துக் கொள்வோம். See ADS. I. xxii. 2 ff; GDS. viii. 22-3: iii. 9.

இது, பிரமத்திற்கும் அயலாகவும் (anya) வேருகவும் (apara)[1] கூறப்படுகிறது. 'இயற்கையின் பண்புகளால் அடக்கப்பெற்று அது மயங்குவதால் தன்னுள் உறையும் எல்லா வல்லமையுமுடைய இறைவனைக் காணத் தவறுகிறது. பூதாத்மா என்னும் தொடர் குறிப்பதுபோல, பௌதிக உடலுடன் உயிர் (ஜீவன்) கொண்டுள்ள தொடர்பின் காரணமாகவே எழும் இவ் வேற்றுமை அடிப்படையானதன்று என்பது தெளிவு; இவ் வுண்மையை உணர்வதால் பிரமத்துடன் ஒன்ருகி (sayujya)[2] இவ் வேற்றுமையை அகற்றலாம். ஆயினும், பிரமத்துடன் உயிர் தாற்காலிகமாக வேறுபட்டிருப்பதாகக் கொண்டிருப்பது இங்கே தெளிவாயிருக்கிறது. பிரமத்தினின்றும் தோன்றும் பௌதிக உலகம் மெய்ப்பொருள் என்பது இதனுல் பெறப்படுகிறது. இத்தகைய கருத்துகள் முற்கால உபநிடதங்களிலேயே காணப்படுகின்றன. ஆனுல் அவை விரிவும் விளக்கமும் இங்கே பெறுகின்றன என்பதைக் குறிப்பிடவேண்டும்.

இதிகாசத்தைப் பொறுத்தவரையில் உபநிடதங்களின் செல்வாக்கை அதன் கருத்து, சொல் இரண்டிலுமே காணலாகும். ஒருமைக் கொள்கை அதன் அறிவுரையில் எடுப்பாக உளது. ஆனுல் இந் நூலிலுள்ள இத்தகைய வரலாறுகள் பற்றிப் பொதுவாக உறுதி கொள்ள முடியவில்லையாதலால் அக் கொள்கை எவ் வுருவில் ஏதாவதொரு பகுதியிலுள்ளது என்பதைத் தீர்மானிப்பது எளிதன்று. பிரபஞ்சக் கருத்து, நிஷ்பிரபஞ்சக் கருத்து இரண்டுமே காணப்படுகின்றன. அடிக்கடி வரலாறு இவற்றில் ஒன்றில் தொடங்கி எளிதில் மற்ருென்றிற்குச் சென்றுவிடுகிறது. இவ் விரு கருத்துகளுள் அங்கே எது பழமை மிக்கது என்று கூறுவதும் இவ்வாறே அரிதாகிறது. மூல இதிகாசம் மக்களிடம் பெற்றிருந்த செல்வாக்கைக்கொண்டு பார்த்தால் பிரபஞ்சக் கருத்தே முற்பட்டதாக இருந்திருக்க வேண்டும். உபநிடதத்தில் உள்ள வரலாற்றைப் போலவே இருந்தாலும் மேலும் விவரம் சேர்க்கப்பெற்றுளது. ஏனெனின், காவியத்தின் பிற வரலாறுகளைப்போல், முற்கால வேத சிந்தனையை நினைவூட்டும் சமயக் கதை அமைப்பில் தரப்பெற்றுளது. இவ்வாறு, நீளமான பகுதியொன்றில்[3] வியாச ரிஷிக்கும் அவர் மகன் சுகருக்கும் நிகழ்ந்ததாகக் கூறப்பெற்ற உரையாடலில், படைக்கும் கடவுள் தமக்கெனத் தனிப்பகலும் இரவும் உடையவராகக் கூறப்படுகிறது. இவை ஒவ்வொன்றும்

[1] iii. 2.
[2] iv. 4.
[3] xii. 231-255.

மனித நிலையிலிருந்து பார்த்தால் ஏறக்குறைய அளவற்ற காலமாகத் தோன்றுகிறது. ஒவ்வொரு நாள் வைகறையிலும் படைப்பு நிகழ்கிறது. நாள் இறுதியில் படைக்கப்பட்டது மீட்டுக் கொள்ளப்படுகிறது. பிரமம் இங்கே[1] படைப்புக்கு முன்னிருந்த ஒரே உண்மைப் பொருளாகக் கூறப்படுகிறது—'தொடக்கம் அற்றது, முடிவற்றது, பிறவாதது, ஒளிமயமானது, தேய்வற்றது, நிலையானது, அழிவற்றது, எண்ணவோ, உணரவோ முடியாதது.' அது பிரமமாய்ப் பரிணமிப்பதாகச் (vikurute)[2] சொல்லப்படுவதால், இக் கருத்து நாம் பிரமபரிணாமவாதம் என்று சொல்வதாகிறது. அதிலிருந்து முதலாவதாக மகத், மனம் ஆகியவை வெளிப்படுகின்றன; பின்னர், முறையே ஆகாசம் முதலாய ஐம்பூதங்கள் - இவை ஒவ்வொன்றிற்கும் தனித்த இயல்புண்டு.[3] வேறு வகையாகச் சொன்னால், வேற்றுமையற்றுள்ள முதற்பொருள் **(primal Being)** வேற்றுமையுறுகிறது. அல்லது காலமற்றது காலத்தில் இருப்பதாகிறது. ஆனால் இவ் வேழு அடிப்படைகள்—உள இயலும் பௌதிக இயலுமானவை—ஒவ்வொன்றும் ஏனையவற்றினின்றும் தனித்திருப்பது—பரிணாம முறையில் உதவக் கூடியன அல்ல. ஆகையால், இவை ஒன்றுசேர்ந்து உயிருள்ள உடலை (சரீரம்) உண்டாக்குகின்றன. உடலோடு சேர்ந்த ஆவி, 'முதலாவதாக உடலுடன் கூடியது' (prathama-ra)[4] என்று சில வேளைகளில கூறப்படுவது-பிரஜா-பதி. அவர், தனிப்பொருள்களை-உயிருள்ளவை, உயிரற்றவை, இரண்டையுமே—படைக்கிறார். இவற்றின் சேர்க்கையே நாம் அறியும் உலகம். பிரபஞ்சம் முழுவதையும் பிரமம் தன்னுள் மீட்கும்போது ஒடுக்கம் இதற்கு எதிர்முறையில் நிகழ்கிறது. படைப்பு, ஒடுக்கம் ஆயவை அடுத்தடுத்து நிகழ்கின்றன என்பதை மேலே கூறிய வரலாற்றில் 'பகல்', 'இரவு' என்னும் சொற்கள் உணர்த்துகின்றன. இங்கே சிறப்பாகக் குறிப்பிட வேண்டுவன, (1.) படைப்புத் திட்டத்தில் மாயைக்கு இடம் இல்லை;[5] (2) பரிணாமம் இருநிலைகளில் நிகழ்கிறது—ஒன்று, பிரமத்திலிருந்து தொடங்கும் பிரபஞ்சக் கூறுகள் என்று சொல்லக் கூடியவற்றை-அல்லது பௌதிக, உளஇயலான தனிமங்களின் சேர்க்கையைத் தோற்றுவிப்பது, மற்றொன்று

[1] xii. 231. 11.
[2] xii. 231. 32.
[3] xii. 232. 2-7.
[4] See Note on p. 84 ante.
[5] இங்கே உள்ள இரு வரலாறுகளுள் ஒன்றில் அவித்யாபற்றி ஒரு குறிப்புளது என்பது உண்மையே. ஆனால் **Prof. Hopkins (The Great Epic of India)** கூறுவதுபோல, அது, பின்னர் உண்டான எண்ணம்.

பிரசாபதியிலிருந்து தொடங்கித் தனிப்பொருள்களை உண்டாக்குவது.[1] (ii) படைப்பு, காலக் கூறுகளில் நிகழ்வது. கற்பம் பற்றிய இக் கருத்து, முற்கால இலக்கியத்திற்குத் தெரியாத தன்றெனினும் (ப. 64) அங்கே வெளிப்படையாக இருப்பதாக எவ்வகையிலும் சொல்வதற்கில்லை.

(3) கடவுட் கொள்கை (Theism)[2] வேத இலக்கியத்தில் கடவுட் கொள்கைக்குள்ள இடத்தைச் சுட்டிக் காட்டினேம். நிர்க்குணமான பிரமம் (impersonal Brahman) அல்லது பரம்பொருளை, உருவமுள்ள கடவுளாக (personal God) மாற்றுவதற்காக முற்கால உபநிடதங்களில் இருந்த முயற்சி, இப்போது நிறைவெய்துகிறது. வேதகாலத்திற்குப் பிற்பட்ட காலத்தில் ஒருகடவுட் கருத்துகளில் (monotheistic conceptions) முதன்முதலாவதாகத் தோன்றுவது பிரமன் (Brahma)[3] ஆகும். பழைய பௌத்த இலக்கியத்தில் கிடைக்கும் சான்று, புத்தர் காலத்திலேயே இக் கருத்து மிக உயர்ந்த இடம் பெற்றிருந்தது என்பதாம்.[4] இதிகாசத்தின் முற்பகுதிகளில் இக் கருத்தைப் பார்க்கலாம். ஆனால் பிரசாபதியைப்பற்றியும் பிரமத்தைப்பற்றியும் இவ் விருவருமே அனைத்திற்கும் மூலம் என்று ஏற்பட்ட பழைய குழப்பத்தினால் பிரமத்தினின்றும் பெறப்படும் பிரமனைப்பற்றிய கருத்து அடிக்கடி, பிரசாபதியுடன் ஒன்றாகக் கருதப்படுகிறது. பிரசாபதியின் தலைமையை விளக்க 'மிருத்தியுவிற்கும் பிரசாபதிக்கும் நிகழ்ந்த உரையாடல்' என்னும் பகுதியை எடுத்துக்காட்டலாம்.[5] சமயக்கதை உருவத்தில் இறப்புப்பற்றிய முக்கியமான கேள்விக்கு விடை தருகிறது. இங்கே கூறப்பட்டுள்ளபடி, பிரசாபதி (பிரமனும் இவரும் ஒருவரே)[6] உயிருள்ளவற்றைப் படைக்கிறார்; சிலகாலம் சென்ற

[1] இவை முறையே சமட்டி, சிருட்டி எனவும் வியட்டி - சிருட்டி எனவும் வழங்கும்.

[2] இங்கே இதிகாசத்தைப்பற்றி மட்டும் பார்ப்போம். ஏனெனின், கற்ப சூத்திரங்களில் கடவுட் கொள்கைக்குள்ள இடம் மிகச் சிறிதே; பிற்கால உபநிடதங்களிலும்-அதாவது, சிறப்பாக விஷ்ணுவையோ சிவனையோ போற்றுவனவற்றை நீக்கிப் பார்த்தால் - அவற்றிலும் சிறிதுதான்.

[3] Macdonell: History of Sanskrit Literature, p. 285; and India's Past p 34.

[4] Cf. Mrs. Rhys Davids, Buddhism p. 57.

[5] இப் பகுதியை, இப்போது நமக்குக் கிடைத்துள்ள உருவத்தில் நாம் இங்கே கருதும் காலத்தைச் சேர்ந்தவை என்று கூற வில்லை. இப்போது எல்லோரும் வேதகாலத்திற்குப் பிற்பட்ட ஒருகடவுட் கொள்கையென்று ஏற்றுக்கொள்வதைப்பற்றி அவை ஒரு குறிப்புமட்டும் தருகின்றன.

[6] 258. 13.

பின்னர், மூவுலகங்களும் அவற்றால் நெருக்குண்டிருப்பதை - மூச்சு விடமுடியாமல் திணறுவதைக் கண்டதும் அவற்றை முழுவதும் அழிப்பதற்காகத் தம் சினத்தை வெளிப்படுத்துகிறார். 'அசையும் பொருள், அசையாப் பொருள்' அனைத்துமே சினத்தீயால் எரியத் தொடங்குகின்றன. அப்போது இரக்கம் மேலிட்டுச் சிவபிரானார் அவரை வேண்டிக்கொள்கிறார். இவ் வேண்டுகோளுக்கிணங்கி பிரமன் முழு அழிவிற்குப் பதிலாகத் தனி இறப்பை ஏற்படுத்து கிறார். இதனால் பெறப்படுவது யாதெனின், உயிர்வாழ்க்கை - பிரபஞ்ச உயிர்வாழ்க்கை - நீடித்திருப்பதற்காக ஏதாவதொரு வகையில் இறப்பு நிச்சயம் என்பதும், தனிப்பொருள் மறைவது தீமையாயிராமல் உலகம் முழுவதையும் காத்தற்குத் தேவை யானது என்பதுமாம். யார் இறக்க வேண்டும், எப்போது இறக்க வேண்டும் என்பதை முடிவு செய்வதற்காகத் தம் சினத்தினின்றும் ஓர் அழகிய பெண்ணை அவர் உருவாக்கினார் என்பது புதுமையாக இருக்கிறது. முதியவர்களுடன் இளையவர்களையும் அவள் சாகச் செய்ய வேண்டுமாதலால், இந்தத் துன்பமான வேலையைச் செய்ய அவள் பெரிதும் தயங்குகிறாள்[1] ஆனால் பிரமன் அவளுக்கு ஆறுதல் கூறி, சட்டத்தின்படி அவள் நடப்பதால் அழிவு வேலையில் அவள் உதவி செய்வதற்காகப் பாவமோ பழியோ அவளைச் சாராது என உறுதியளிக்கிறார். இறப்பின் இறைவி தர்மத்தின் இறைவியாவள். இதன் அடிப்படைக் கருத்து, வாழ்க்கைபற்றி இந்திய சிந்தனையிலுள்ள கர்மம்(இருவினை) பற்றிய நம்பிக்கை - அதாவது, இறப்போ வேறெந்த ஒறுப்போ, புறக் காரணத்தால் எழுவதன்று; செய்வினை, செய்வான்மீது திரும்புவதே என்பதாம். தீயவர்கள் தங்கள் பாவத்தின் காரண மாகத் துன்புறுகிறார்கள் பிரமன் இங்கே அனைவர்க்கும் மேலான கடவுளாகக் (paramo devah) கூறப்படுகிறார். படைத்தும் காத்தும் அழித்தும் உலகத்தின் செயல்களனைத்தையும் அவர் அடக்கி யாள்கிறார். சினம், அன்பு, இரக்கம் ஆகிய உணர்ச்சிகளுக் குட்பட்டவராக அவர் கூறப்படுகிறார். இது, இக் கருத்து முழுவதும் ஆளுமை (personal) பற்றியது என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. அவர் இறைவர்கள், இறைவிகள் அனைவர்க்கும் மேலானவர்; ஏனெனின், உலகத்தைக் காப்பதற்காகப் பிரமன் தம்மைப் பயன் படுத்துகிறார் என்று சிவனும் கூறுவதால், சிவன் தம்மைத் தாழ்ந்த வரென்பதை ஒப்புக்கொள்கிறார்;[2] இறப்பின் இறைவியும் தனக்கு வாய்த்துள்ள அச்சந் தரும் வேலையினின்றும் தப்புவதற்காகப் பிரமனைத்தவிர வேறுயாரையும் வேண்டிக்கொள்ள எண்ணவில்லை.

[1] 258. 4.
[2] 257 11.

வேதத்தில் ஒருகடவுட் கொள்கையின் தன்மை மாறுவது மீண்டும் இங்கே ஓரளவு காணப்படுகின்றது. பிரமனின் இடத்திற்குச் சிவன் வருகிறூர். கிரேக்கப் படையெடுப்புக் காலத்திற்குள் சிவனைப்பற்றிய கருத்து இத் தலைமை நிலையை அடைந்ததாகத் தோன்றுகிறது.[1] இதிகாசத்தில் பிற்காலத்தைச் சேர்ந்தவையாகக் கருதக்கூடிய பகுதிகளில் இந் நிலை உள்ளது. எனினும், இவ் வேற்றம் பழைய வேதக் கடவுளுக்குத் தலைமை தருவதேயாகும். ஏனெனின், சிவனே[2] உருத்திரனே பிரமனைவிட மட்டும் பழமையானவரல்லர். வேதகாலப் பிற்பகுதி வரையில் எழாத பிரசாபதியையும்விடப் பழமையானவர். இயற்கைக் கடவுளானபடியால் அவர் வேறு வகையான இறைமைக்கு எடுத்துக்காட்டாக உளர். இக் கருத்தின் வளர்ச்சியைத் தொடக்கத்திலிருந்தே பார்ப்பது சுவையுடையதாகும். பழங்கால மக்கள் வணங்கிய ஆற்றல்களுள் நல்லனவற்றைப்போல தீயனவும் இருப்பது இயற்கையே. உருத்திரன் பின்வகையைச் சேர்ந்தவர் - தம் மக்களாகக் கூறப்படும் மருதர்கள் அல்லது புயற் கடவுளரின் (Storm-gods) உதவியைக் கொண்டு அழிவைப் பரப்பிச் செல்லும் 'அலறும்' ('howling') கடவுள். ஆனால் காலப்போக்கில் அவர் சிவன் அல்லது 'மங்கலகரமானவர்' (the auspicious) என்னும் பெயர் பெற்றூர். உண்மையாகவே இறைமை ஆற்றலாக உள்ளது தன்னியல்பில் தீயதாக இருக்க முடியாது ; அச்சத்தை அது தோற்றுவிக்குமாயின் இவ் வச்சம் மக்களின் பாவ உணர்ச்சி காரணமாக எழுவதாகும். இவ் வுண்மையை உணர்ந்ததால் போலும் இக் கடவுளின் பெயர் மாறுதலுக்குள்ளாயிற்று.[2] ருத்ர - சிவன் என்னும் இரண்டு உருவில், அன்பு, அச்சம் இரண்டிற்கும் அவர் உரியவரானூர்;[3] இவர் முதன்மை மெல்ல வளர்ந்ததால் தலையான கடவுளானூர். அதர்வண வேதத்திலும்[4] அவருடைய 'பிரபஞ்ச ஆட்சி'யைக் குறிப்பதாக (samrajya) ரிக்வேதத்தில்[5]

[1]Macdonell : History of Sanskrit Literature, p. 286.

[2]See Bhandarkar : Vaishnavism, Saivism, etc. p. 102. தாம் இயற்றிய மகாபாரத உரையில் நீலகண்டர் கூறுவதையும் ஒப்பிடுக. ஏனையோர் இப் புதுப் பெயரை மங்கல வழக்காகக் கருதுகின்றனர்—அதாவது, அச்சந் தருவதை மெல்லியல் வாய்ந்த பெயரால் கூறும் பழக்கத்தின் காரணமாக உண்டாவது.

[3]பாதி ஆணுகவும், பாதிப் பெண்ணுகவும் (ardha-narisvara) சிவனைப்பற்றிக் கருதுவது, இருமை வாய்ந்த இவ் வியற்கையின் காரணமாக எழுந்தது என்பதில் ஐயமில்லை.

[4]IV, 28 1

[5]VII. 46. 2

குறைந்தது ஓரிடத்திலாயினும் சிவன் இந்த நிலையை ஏற்கனவே அடைந்திருக்கிறார். ஆனால் எல்லாவற்றையும் சேர்த்துக் கருதும் போது அவர் அடைந்த தலைமை நாம் முன் குறிப்பிட்ட ஒரு பொழுது தலைமைப் போக்கைக்கொண்டு (henotheistic tendency) விளக்க வேண்டுவதாகும். சுவேதாசுவதர உபநிடதம்[1] ஒரு முறைக்கு மேலாகவே இக் கடவுளைக் குறிப்பிடுகிறது. அதில் அவர் எல்லாவற்றிற்கும் உயர்ந்தும் மேலும் தெளிவாகவும் காணப்படுகிறார்; ஆனால் இக் கருத்து, தத்துவ இயலான பரம் பொருளோடு சேர்ந்துவிடுகிறது. பொதுவாக, இதிகாசத்தில் உள்ளதைப்போல மக்கள் தெய்வத்தைப்பற்றியதாகச் சொல் வதற்கில்லை. மகாபாரதத்தில்[2] இவருக்கிருந்த தலைமைக்கு எடுத்துக்காட்டாக, இல்லையெனின், அந் நிலையை அடைதற்குரிய ஓர் இடைநிலையாகத் தட்சன் யாகம் அழிவுற்றதைக் கூறுவதாக நன்கு தெரிந்த கதையைக்[3] குறிப்பிடலாம். தம் தலைவராகிய உருத்திரன் யாகத்திற்கு அழைக்கப்படாததால் அவருடைய தூதர்கள் யாகத்தை அழித்தனரெனவும், சிவனே அனைவரிலும் உயர்ந்தவராகவும் உலகத்தைப் படைப்பது, காப்பது ஆகிய இரண்டையுமே செய்பவராகவும் அங்கே வர்ணிக்கப்படுகிறார்.

ஏறத்தாழ இதே காலத்தில் நாட்டின் வேறொரு பகுதியில் போலும்[4] வேறொரு கடவுளாகிய விஷ்ணு மேன்மை எய்துகிறார் சிவனைப்போல, ஆனால் பிரசாபதியைப் போலன்றி அவரும் பழைய வேதக் கடவுளே; ரிக்வேதத்தில் சிறு தெய்வமாகவோ, மிகுதி யாகக் கூறின் பிறருடன் ஒத்த நிலையுடையவராகவோ இவர் தோன்றுகிறார். அங்கே இவர் இந்திரனுடன் நெருங்கிய தொடர் புடையவராகவும் பிற்காலச் சமயக் கதையிலும் இந்திரனின் இளவளாகவும் (Indravaraja) இருக்கின்றார். பிராமணங்களில் இவர் நிலை மேலும் உயர்ந்ததாக உளது;[5] மீண்டும் மீண்டும் அவர் வேள்வியுடன் ஒன்றாக்கப்படுகிறார்—பிரசாபதியுடன் பங்கு கொள்ளும் இம் மேன்மை பின்னர் இவர் அடையவிருக்கும் உயர்வை முன்னதாகச் சுட்டுவதாக உளது. ஏனைய கடவுளரை இவர் மெல்ல ஒதுக்கிவிட்டுத் தலைமை பெறுகிறார். இவருடைய ஏற்றம், குறிப்பாகப் பிரசாபதியைவிட மேலாக இருப்பது தெளி

[1] See e. g. iii. 4.

[2] xii. 284.

[3] வேள்வி வழிபாட்டு முறைக்கு எதிர்ப்பு இதன் உள்ளுரையா யிருப்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

[4] See Macdonell : History of Sanskrit Literature, p. 411.

[5] Prof. Keith : Religion and Philosophy of the Veda, pp. 110 - 12

வாகக் காணக்கூடியதாகும். ஏனெனின் பிரசாபதியின் செயல் களாக ஒரு காலத்தில் கூறப் பெற்றவை மெல்ல இவருக்கு மாற் றப்படுகின்றன. இவ்வாறு சதபத பிராமணத்தில்[1] (Sata-patha Brahmana) பிரசாபதி, ஆமையின் உருவையும், பன்றியின் உரு வையும் மேற்கொண்டதாகச் சொல்லபபடுகிறது. ஆனல் பின்னர் அவை விஷ்ணுவின் அவதாரங்களாகக் கூறப்பெறுகின்றன. மக்களினத்தைக் காப்பதற்காக இவ்வாறு தம்மைக் காட்ட விரும் புவது இப்போது விஷ்ணுவிற்கு ஓர் அடையாளமாக - நன்மை புரியும் சிறப்பியல்பாகக் - கருதப்படுகிறது. 'அவதாரம்' என்னும் சொல், இறங்குவது என்னும் பொருள் கொண்டதென்பதையும் இடையே குறிப்பிடலாம் - அதாவது உலகிற்குக் கடவுள் இறங்கி வருவது என்பதன் கருத்து மனிதன் தன்னுள் உறையும் தெய் விகத்தை மறந்து வெறும் இயற்கைநிலைக்கு நழுவிவிடும்போது கடவுள் குறுக்கிடுகிறார் என்பதாகும். 'அறம் குலைந்து மறம் தலை யெடுக்கும்போது, நான் அவதாரம் செய்கிறேன்.'[2] மானிட உருவை மேற்கொண்டு அப்போது அவர் அறத்தை மீண்டும் நிலை நாட்டுகிறார்; இவ்வாறு செய்து மனிதன் எப்போதும் கடைப் பிடிக்க வேண்டிய குறிக்கோளின் உருவமாகத் தோன்றி அவர் உதவுகிறார். கிரேக்கப் படையெடுப்புக் காலத்திற்குள் சிவனைப் பற்றிய கருத்தைப்போல விஷ்ணுவைப்பற்றிய கருத்தும் முதன்மை அடைந்திருந்தது என்பதைக் காட்டச் சான்று உளது. நாராயணனைப்பற்றியதான வேறொரு கருத்தும் மெல்ல வேத காலத்தின் பிற்பகுதியில் வளர்வதாயிற்று. நாராயணன் என்னும் சொல், நரன் அல்லது பண்டைய மனிதனின் வழித்தோன்றல் என்று பொருள்படும், அதாவது, புருஷ சூக்தத்தின்படி, பிரபஞ்ச மனைத்தும் தோன்றுவதற்கு நிலைக்களனான புருஷன் (பக்கம் 39) பிராமணங்களின் சில பகுதிகளில்[3] அவர் தலையானவராகத் தோன்றுகிறார்; பின்னர் விஷ்ணுவுடன் ஒன்றாகி ருத்ர-சிவன் என்பதற்கு இணையான விஷ்ணு - நாராயணன் என்னும் கருத் துத் தோன்றுகிறது. இதுமுதல் இவ் விரு கருத்துகளும் இந்தியா வின் சமயச் சிந்தனையில் ஆட்சி புரிகின்றன.[4] பிரமனின் 'தோற்றமும் அடிப்படையும் மக்களின் நம்பிக்கையில் இடங்

[1] VII. IV. 3, 5; XIV. i. 2. 11.

[2] BG iv. 7.

[3] Sata-patha Brahmana. XIII. xiii. vi. i. 1.

[4] ஆனல் பிரமனைப்போலவே இவ் விருவருமே ஓர் இனத்துக்கு மட்டும் உரிய கடவுளல்லர். அவ்வாறு இந்தியாவில் கருதப் படுவது பிற்காலத்தைச் சேர்ந்திருந்தது; நாம் கருதும் காலப் பகுதிக்குப் பிற்பட்டது.

கொள்ளாது கோட்பாட்டாய் இருப்பதால் விழுமிய தன்மை அவரிடமிருந்தும், பொதுமக்கள் ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கவராக அவர் இல்லை'.[1]

மகாபாரதத்தில் விஷ்ணு - நாராயணன்பற்றிய கருத்தின் தலைமை அடிக்கடி காணப்படுகிறது. ஆனால் பொதுவாக அங்கே வேறொரு கருத்துடன் அது இணைந்து காணப்படுகிறது. அக்கருத்தின் தோற்றத்தையும் பொது இயல்புகளையும் இப்போது நாம் குறிப்பிட வேண்டும். கடவுட் கொள்கையின் இந்த இரண்டாவது கருத்துப் போக்கு, பாகவதக் கடவுட் கொள்கை என வர்ணிக்கப்படுகிறது. வேதத்தின் கடவுட்கொள்கை உபநிடதக் கொள்கையை ஒத்ததாக இருப்பதால், நாம் எதிர்பார்க்கக்கூடிய வகையில் கலந்த நிலை, கடந்த நிலை இரண்டுமே உடையவராகக் கடவுளைக் கருதுகிறது; ஆனால் பாகவதக் கொள்கை கடந்த நிலையை மட்டும் ஏற்கிறது. ஆரியமல்லாததன்றெனினும், பாகவத சமயம் தன் தோற்றத்தில் பிராமணமல்லாததாகத் தோன்றுகிறது. கங்கைக்கும் யமுனைக்கும் இடைப்பட்டதான பகுதிக்கு மேற்புறத்தில் பழங்கால மத்திய தேசம் என்னும் இடத்தில் அது தோன்றியிருக்கக்கூடும்; பழைய உபநிடதங்களுள் பல இங்கேதான் இயற்றப்பட்டன. அங்கே வாழ்ந்த ஆரிய இனங்களின் அருமைத் தலைவரான ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் என்பவரால் இச் சமயம் புத்தர் காலத்திற்கு மிக முன்னதாகவே ஏற்படுத்தப்பட்டது.[2] ஒரு தனிக் கடவுளான வாசுதேவரிடம் நம்பிக்கையும் அவரிடம் கொண்டுள்ள இடையறா அன்பினால் விளையும் வீடுபேறும் இச் சமயத்தின் சிறப்பியல்புகளாகும். சுருங்கக் கூறின் இது கடவுளைப்பற்றி எபிரேயர் (Hebrews) கொண்டிருந்த கருத்தைப் போன்று ரிக்வேதத்தில் வருணனைப் பற்றி நாம் கண்ட கருத்தை யொத்ததாகும். கீழை நாட்டு இலக்கிய ஆய்வாளரான ஜெர்மானியர் வேபர் (Weber, the German orientalist) போன்றவர்கள் இதில் கிறிஸ்தவ சமயத்தின் செல்வாக்கைக் காண்கின்றனர்; ஆனால் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு மிக முன்னதாகவே இச் சமயம் இருந்ததென்பது ஐயுற முடியாத உண்மையாதலால், பொதுவாக ஆய்வாளர் இக் கருத்தை ஏற்பதில்லை.[3] பின்னர், அடிக்கடி நிகழ்வதுபோல், இச் சமயத்தைப்

[1] E R E Vol. ii. pp. 810-811.

[2] 'ஜைன சமயத்தின் வளர்ச்சிக் காலத்தைச் சேர்ந்த முதல் சில நூற்றாண்டுகளில் கிருஷ்ணரின் வழிபாடு மக்களிடையே பெருவழக்கினதாகக் காணப்படுகிறது.' Prof. Jacobi: SBE vol. XXII. p. xxxi n.

[3] See e. g. Prof. Winternitz: History of Indian Literature (Eng. Tr.) vol. i. p. 431. n.

பரப்பிய தலைவரே கடவுளாகக் கருதப்பட்டுப் பரம்பொருளோடு ஒன்றுக்கப்பட்டார். ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் காலத்தில் பரம்பொருளுக்கு, 'பகவத்'[1] அல்லது 'வழிபாட்டிற்குரியவர்' என்னும் பெயரிருந்திருக்கலாம். இதிலிருந்து பாகவதர் அல்லது 'கடவுளை வழிபடுவோர்' என்னும் பெயர் ஏற்பட்டிருக்கலாம். மகாபாரதத்தில் ஒரு பகுதியாக அமைந்துள்ள புகழ்பெற்ற நூலுக்குப் பகவத்கீதை என்னும் பெயர் ஏற்பட்டது. அந்நூல் இயற்றப்பட்ட காலத்தில் ஸ்ரீ கிருஷ்ணரைப் பரம்பொருளாகக் கருதினர் என்பதைச் சுட்டுகிறது. இச் சமயம் பிற்காலங்களில் மத்திய தேசத்தின் கடவுட் கொள்கையோடு இணைக்கப்பெற்றது ; ஒருவேளை நாட்டின் கிழக்குப் பகுதியில் பிரிவுகள் ஏற்பட்டதைத் தடுப்பதற்காக இவ்வாறு நிகழ்ந்திருக்கலாம் ; பின்னர், இந்தக் காலத்திற்குள் பரம்பொருளாகக் கருதப்பட்ட விஷ்ணு - நாராயணனோடு ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் ஒன்றுக்கப்பட்டார். இந்த முடிவான உருவில் மஹாபாரதத்தில் நாரணீயம்[2] என்று வழங்கும் பகுதிகளில் இக் கொள்கை மிக விரிவாக விளக்கப்பெறுகிறது ; ஆனால் நாம் இங்கே கருதும் காலத்திற்கு மிகப் பிற்பட்டதான காலத்தில் ஏற்பட்டது என்று சொல்லக்கூடிய வளர்ச்சியை அது சுட்டுகிறது. அதன் முந்தைய நிலையைப் பகவத்கீதையில் காண்கிறோம்; ஆனால் இங்கே விஷ்ணு - நாராயணனுடன் ஸ்ரீ கிருஷ்ணரை ஒன்றுகப் பேசுவது நிகழவில்லை.[3] நாம் இப்போது கருதும் காலத்தைச் சேர்ந்த இதனைச் சற்று விரிவாக அடுத்த அதிகாரத்தில் பார்க்கலாம்.

4. மரபுக்கொவ்வாக் கருத்துகள் (Heretical Views): 'மரபுக்கு ஒவ்வா' என்பதால் வேதத்திற்கு, அதிலும் குறிப்பாக வேள்வி பற்றிய அறிவுரைகளுக்கும் அதனுடன் நேர் தொடர்புடைய வழக்கங்களுக்கும் நிலையங்களுக்கும் - எதிர்ப்பு என்பதற்கு மேல் வேறொன்றையும் நாம் குறிப்பிடவில்லை யென்பதை வாசகர்களுக்கு நினைவூட்டுவது, ஒருவேளை கட்டாயமாய் இருக்கலாம். வேத சமயத்திற்கு எதிர்ப்பு, மிகப் பழங் காலந்தொட்டே யிருந்ததென்பதும் பழங்காலத்தைச் சேர்ந்த ரிக்வேத மந்திரங்களிலேயே நம்பிக்கையற்றவர்கள்பற்றிய குறிப்புகள் இருக்கின்றன என்பதும் நாம் அறிந்தவையே. நாம் இங்கே கருதும் காலத்தில், அது

[1] எனினும் சுவேதாசுவதர உபநிடதத்தில் சிவனைப்பற்றி இப்பெயர் வழங்குவதால், இது இக் கடவுளுக்கே உரிய பெயராக இருந்திருக்க முடியாது. மஹாபாஷ்யத்தில் வழங்கும் சிவபாகவதர் என்னும் பெயரோடு இதனை ஒப்பிடுக.

[2] xii. 334-51.

[3] Cf. Bhandarkar : op. cit. p. 13.

நீடித்திருந்ததென்பதையும் முன்னர் நாம் குறிப்பிட்ட மக்களின் விழிப்பினுல் அது மேலும் வலுவடைந்ததென்பதையும் காட்ட நிறையச் சான்று இருக்கின்றது. கோதமர், மஹாவீரர் ஆகியோர் அறிவுரை நிகழ்த்திய காலத்தில் வேதத்தைச் சாராத கொள்கைகள்[1] பல இருந்தன என்று பௌத்த ஜைன நூல்கள் கூறுகின்றன. ஏறக்குறைய இதே காலத்தைச் சேர்ந்த இந்துமரபும் பழைய மன்னர் அவைகளில் மரபுக்கொவ்வாக் கருத்துகள் உள்ளிட்ட பல்வேறு கொள்கைகளைக் கற்பித்த ஆசிரியர்கள் நிறைந்திருந்ததாகக் கூறுகிறது.[2] மேலும், வேதத்திற்கு விளக்கம் கூறுவதில் புகழ் பெற்றவரும் ஏறத்தாழக் கி.மு. ஐந்தாம் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்தவருமான யாஸ்கர் (Yaska) தம்முடைய நிருக்தம் என்னும் நூலில் கௌத்ஸர் (Kautsa) என்பவரைப்பற்றிக் குறிப்பிடுகிருர். வேதங்கள் பொருளற்றனவென்றே முன்னுக்குப்பின் முரணனவையென்றே கௌத்ஸர் கருதியதாகத் தெரிகிறது. வேதத்தையெதிர்க்கும் அவருடைய கருத்துகளை விவரமாக யாஸ்கர் மறுக்கிருர்.[3] கற்ப சூத்திரங்களும் சில சமயங்களில் நாத்திகர்களைக் குறிப்பிட்டு அவர்களைப் பாவிகளுடனும் குற்றவாளிகளுடனும் சேர்த்துப் பேசுகின்றன.[4] வேள்வி செய்வோர் கொள்கைகளைப் போலவே பழமை வாய்ந்ததும் இப்போது எடுப்பாகத் தோன்றுவதுமான மரபுக்கொவ்வாத இந்தக் கருத்தே பிராமணர்களுடைய குறிக்கோள்களுக்கும் சிரமணர்கள் அல்லது வேள்வி செய்யாத துறவிகள் ஆகியோருடைய குறிக்கோள்களுக்கும் இடையே வேற்றுமை ஏற்படுத்துகிறது. அந்தக் காலத்து ஆவணங்களில் (Records) இதுபற்றிய குறிப்புகள் அடிக்கடி காணப்படுகின்றன - மெகஸ்தனிஸ் (Megasthenes) போன்ற அயல் நாட்டினரும் இதைக் கவனித்திருக்கின்றனர்.[5]

அவற்றின் தன்மையிலிருந்தே இக் கருத்துகள் வேள்வி செய்வோரின் இனமல்லாதவர்களிடையே தோன்றியிருக்க வேண்டுமென்று சொல்லலாம். ஆனல் இதனுல் பிராமணர்கள் இவற்றோடு தொடர்பு கொள்ளவில்லையென்பது பொருளன்று. காடுகளில் வாழ்ந்த பிராமணர்கள் தொழிலால் வேள்வி செய்வோ

[1] Cambridge History of India, vol. i. p. 150.
[2] See e. g. Mbh. xii 218.4-5.
[3] I. x.v-xvi.
[4] Cf. GDS. xv-15.
[5] Cambridge History of India, vol i. pp. 419 ff. Compare also Prof Winternitz: Ascetic Literature in Ancient India, already mentioned. pp. I-2.

ரல்லர் என்பது நமக்குத் தெரியும்.[1] இத்தகைய கொள்கைகளின் வளர்ச்சிக்கு அவர்களின் தொண்டு சிறிதன்று என்பது மிகவும் பொருத்தமானதே. இதனை மரபும் வலியுறுத்துகிறது இவ்வாறு தாழ்ந்த பிறப்புடைய விதுரர் (Vidura) இத்தகைய கொள்கையை இதிகாசத்தில் அடிக்கடி எடுத்துரைப்பவராக இருக்க, இதே கொள்கையை விளக்கும் அஜகரரைப்[2] (Ajagara) போன்ற ஏனையோர் பிராமணர்களாக இருக்கின்றனர். பழங்காலப் பௌத்த இலக்கியத்தில் கிடைக்கும் சான்றும் சிரமணர்களைப்போலவே, இறந்தபின் உயிர் உண்டு என்பதையும் மறு பிறப்பையும் மறுத்த பிராமணர்களும் இருந்தனர் என்பதைக் காட்டுகின்றது.[3] உண்மையில் இந்திய மொழியில் ஏற்பட்டதற்கு நேர் இணையை இங்கே காண்கிறோம்.[4] இந்திய மொழி வரலாற்றில் சிஷ்டர்களின் மொழிக்கு வேறாக இதிகாச மொழிநிலையைக் காண்பதுபோல், இந்திய தத்துவ வரலாற்றிலும் வேள்வியைத் தொழிலாகக் கொண்டோரின் சமயத்திற்கு வேறாக உயர்குடிச் சிந்தனையாளரின் சமயம் பல கிளைகளோடு இருக்கக் காண்கிறோம்.[5] நாம் இப்போது பார்க்கும் இந்தியச் சிந்தனையில் ஒன்றுக்கு மேலான துறைகளில் மரபுக்கொவ்வாக் கொள்கையின் செல்வாக்குத் தெளிவாகக் காணப்படுகிறது. நேராகவோ, மறைமுகமாகவோ ஜைனம், பௌத்தம் போன்ற சமயத் திட்டங்களை[6] அது தோற்றுவித்துளது; பிற்காலத் தத்துவக் கொள்கைகளுள்–மிகக் குறைந்த அளவிலிருப்பினும் சார்வாகக் கொள்கை அதற்கு எடுத்துக்காட்டாக உளது. இனி நாம் பார்க்கப் போவது போலப் பிற

[1]Cambridge History of India, vol. i. pp. 421-2. Cf. Prof. Jacobi SBPE. vol. XXII, p. xxxii.

[2]xii 179.

[3]See e.g. passage quoted from the Samyuttaka-nikaya in Oldenberg's Buddha (pp. 272 - 3).

[4]Cf. Keith : Classical Sanskrit Literature, pp. 11-12.

[5]இணை ஒப்புமையை நிறைவு செய்வதற்காகப் பொதுமக்கள் பேசிய பல பிராகிருதங்களை யொப்பப் பொதுமக்கள் சமயங்களிருந்தன என்பதையும் கூற வேண்டும்.

[6]'ஒருபுறம் மரபுக்கொவ்வாக் கொள்கைகளுள் சிலவற்றிற்கும் மறுபுறம் ஜைனம் அல்லது பௌத்தக் கருத்துகளுக்கும் உள்ள ஒப்புமை பொருட்செறிவு கொண்டதாயுள்ளது. புத்தர், மஹாவீரர் இருவருமே தங்கள் கருத்துகள் சிலவற்றை மரபையெதிர்த்தோரிடமிருந்தே பெற்றனர் என்றும், பிறவற்றை அவர்களோடு அவ்வப்போது நிகழ்ந்த வாதங்கள் காரணமாக உருவாக்கினர் என்றும் கொள்ள இடமிருக்கிறது.' SBE. vol. XLV p xxvii. Cf. also Prof. Winternitz op. cit. pp. 1 and 18.

கொள்கைகள்மீதும் அதன் நிழல் அழுந்திப் படிந்திருக்கிறது. ஆனால் சில வேளைகளில் ஒரு கொள்கை வேள்வி செய்வோரால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதா அன்றிப் பிறரால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதா என்று கூறுவது எளிதன்று. ஏனென்றால், நமக்கு இங்கே மாதிரி யாக விளங்கும் மொழிவளர்ச்சியைப்போலச் சமயச் சார்பற் றோர் என்று நாம் சொல்லக்கூடியவர்களுடைய கொள்கையும் மரபுவழி நம்பிக்கையை (orthodox belief) உருவாக்கியும், பின்னர் அதனால் உருவாக்கப்பட்டும் வந்ததால், இருவகைக் கொள்கை களுக்குமிடையே இருந்த வேறுபாடு பெருமளவிற்கு மறைவ தாயிற்று. 'மரபுக்கொவ்வா'க் கருத்துகள் பலவற்றிற்கு அடி கோலியதாகக் கருதக்கூடிய உபநிடதக் கொள்கை மிக முன்ன தாகவே வேதத்தின் அறிவுரையோடு இணைந்து, இவ்விளைவிற்குப் பெரிதும் காரணமாயுள்ளது.

மரபுக்கொவ்வாக் கொள்கை, முக்கியமான சிந்தனைப் போக் கைக் காட்டினாலும் தத்துவ நூல்களில் அதுபற்றி ஆங்காங்கே காணப்பெறும் குறிப்புகள் குறைவல்ல எனினும் முற்காலச் சமஸ்கிருத இலக்கியத்தின் எப் பகுதியிலும் விவரமான விளக்கம் அதற்கில்லை. இங்குமங்குமாக மகாபாரதத்தில் அது காணப் பெறுகிறது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆயினும் பிற்காலப் பதிப் பாசிரியர்கள் அதனைத் திருத்தியுள்ளதால், அது திருத்தப் பெற்ற வாறே பிற சமயங்களின் கொள்கைகளோடு பெரும்பாலும் கலந்தே காணப்படுகிறது. இப்பொழுது அந்த நூலில் காணப் பெறும் வகையில் அக் கொள்கை அதனை ஏற்காத சிந்தனையாளர் பார்வைக்குட்பட்டுச் சிதைந்திருக்கக் கூடுமென்பது, விரும்பத் தகாத அசுரர்கள் போன்றவர்கள் அதனைத் தோற்றுவித்தார்கள் என்று அடிக்கடி கூறப்படுவதிலிருந்து தெளிவாகும்.[1] இவ்வாறு மாறுதலுக்குள்ளாயிருப்பினும் மகாபாரதம் ஒன்றே இந்தக் காலம்பற்றிய செய்தி கிடைப்பதற்குத் துணையாகிறது. இக் கொள்கையிலும் பல வேறுபாடுகள் இருந்திருப்பதாகத் தோன்று கின்றன. சுவேதாசுவதர உபநிடதம் ஏறக்குறைய இத்தகைய ஐந்தாறு[2] கருத்துகளைக் குறிப்பிடுகிறது. அறிவுரையில் இத் தகைய மாறுதலிருப்பதை இதிகாசமும் காட்டுகிறது; ஆனால் அவற்றுள் எதன் வரையறையையும் காட்ட இயலவில்லை. எனினும், அவற்றுள் இரண்டை இங்கே வேறுபடுத்திக் காட்ட லாம். ஏனெனின் பிற்கால இந்தியச் சிந்தனையைப்பற்றித் தெரிந்து

[1] எடுத்துக்காட்டாக, xii. 224, 222 ஆகியவற்றில் முறையே பலி யும் பிரகலாதனும் அசுரர்களாகக் காணப்படுகிறார்கள்.

[2] i. 2.

கொள்ள அவை உதவும். அவை, யதிருச்சாவாதம் (Yadrccha-vada) அல்லது அநிமித்த வாதம் (Animitta vada) என்று விவரிக்கப் பெற்ற தற்செயல் கொள்கையும் (accidentalism) இயற்கைக் கொள்கை (naturalism) அல்லது ஸ்வ பாவ வாதமுமாம் (svabhava vada). சுவேதாசுவதர உபநிடதம் இவ் விரண்டையும் தனித்தனியே குறிப்பிடுகிறது; பிற்கால நூல்களும் இவற்றை வேறுபடுத்துகின்றன.[1] இவற்றுள் ஒரு கொள்கை உலகம் ஒரு குழப்பம் என்றும், ஏதாவது ஒழுங்கு காணப்படுமாயின் அது வெறும் தற்செயலானது என்றும் சொல்கிறது; மற்றொன்று, 'பொருள்கள் தம் இயற்கைக்கேற்ப உள்ளன' என்பதை ஏற்கிறது.[2] முன்னது காரணத்துவத்தை (causation) முழுவதுமே மறுக்க, பின்னது அதன் பொதுமையை ஏற்றுக்கொள்கிறது; ஆனால் எல்லா மாறுதல்களும் தம்மை உடைய பொருள்களிலிருந்தே தோன்றுவன என்று கூறுகிறது. ஒவ்வொன்றும் தனித்தன்மை வாய்ந்தது. அதன் வரலாறு முழுவதும் இத் தனித்தன்மையால் முன்னதாகவே தீர்மானிக்கப்படுகிறது. எனவே, ஸ்வ பாவ வாதத்தின்படி நாம் வாழ்வது ஒழுங்கற்ற உலகமன்று - ஆயின், புறவயமான அடிப்படையின் ஆட்சிக்கு உட்படாதது என்பதுமட்டுமே அதன் தன்மை. அது ஆட்சிக்குட்படாததன்று; ஆயின், தன்னாட்சிக்குட்பட்டது. ஆகையால், மற்றைய கொள்கையைப்போல் இல்லாமல் இக் கொள்கை எல்லா நிகழ்ச்சிகளும் கட்டாயத்திற்குட்பட்டது என்பதை ஏற்றுக்கொள்கிறது. ஆனால் இந்தக் கட்டாயம் பொருளின் இயற்கையிலேயே உள்ளார்ந்திருப்பது; புறக் காரணத்தால் கட்டாயம் தன் மீது சுமத்தப்படுவதன்று. இந்த உண்மையைப் பாராதிருப்பதால் பொருள்கள் யாதொரு சட்டத்திற்கும் உட்பட்டவையல்லவென்றே நிகழ்ச்சிப்போக்கில் நாம் வெற்றியுடன் குறுக்கிடலாமென்றே நினைக்கிறோம். தன்னுள்ளிருந்து தன்னை இயக்கம் தெய்விக ஆற்றலை இயற்கை வெளிப்படுத்துகிறது என்னும் கருத்தையோ அதனை அடக்கியாள்கின்ற கடந்த நிலைப் பொருள் ஒன்று உண்டு என்பதையோ அத்தகைய பொருள் உய்த்துணரக்கூடியது என்பதையோ இரு கொள்கைகளுமே மறுக்கின்றன. தம் கொள்கைகளுக்கு எந்த இயற்கை யிகந்த இசைவையும் இவை நாடவில்லை. இவற்றுள் முன்னதில் வாழ்க்கையின் நிகழ்ச்சிகள் வெறும் தற்செயலானவை என்னும் பிற்காலத்துப் புலன்இன்பக் கொள்கையாகிய சார்வாகத்தின்

[1] Cf. Kusumanjali, i. 5. There is a reference to Animitta-vada in NS. IV 22. 24.

[2] Svabhava-bhavino bhavan. Mbh xii. 222. 27. See also st. 15 ff.

முக்கிய அடிப்படையைக் காணவேண்டும். பின்னதே உண்மையில் தத்துவ இயலான முதன்மை வாய்ந்ததாகையால் அதைப் பற்றி மேலும் சில கூறுவோம்.

சங்கரர் போன்றவர்களுடைய பழைய தத்துவ நூல்களில்[1] குறிப்புகள் காணப்படுகின்றபடியால் ஸ்வபாவ வாதம் ஒரு காலத்தில் எல்லோருக்கும் நன்கு தெரிந்ததாக இருந்திருக்கவேண்டும். மகாபாரதத்தில் ஓரிடத்திற்கு மேலாகவே அதைப்பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படுகின்றன[2]. அதைப்பற்றி நாம் முதலாவது பார்க்க வேண்டியது அதன் இருப்புநிலைத் தன்மையாகும் (Positivistic character). அதிட்டவாதம் (adrshtavada)[3] அல்லது இயற்கை யிகந்ததில் நம்பிக்கை என்பதற்கும் இதற்குமுள்ள மாறுபாட்டால் இதனை உய்த்துணரலாம். இத் தன்மை காரணமாக மந்திரங்கள், பிராமணங்களில் காணப்பெறும் இயற்கையிகந்தது பற்றிய கொள்கையுடன் (supernaturalism) ஒரு புறமும் உபநிடதங்களின் அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்துடன் மறுபுறமும் ஸ்வபாவ வாதம் மாறுபடுகிறது. அதன் அறிவுரையின் இந்த இருப்பு நிலைத்தன்மை—அதன் 'இவ்வுலக அடிப்படைத் தத்துவம்', ('mundane metaphysics')லோகாயதம் ('நுகர்ச்சி உலகத்திற்குக் கட்டுப்படுத்தப்பட்டது') என்னும் சொல்லின் மூலப் பொருளாயிருப்பதாகத் தெரிகிறது. இப் பெயர், பிற்கால இலக்கியத்தில் இக் கொள்கைக்குப் பொதுவாக வழங்கியது. உடம்பில் உயிருள்ள வரை அகம் இருப்பதாக ஏற்றுக் கொண்டிருக்கக் கூடுமெனினும், அச்சு மாறிப் பிறக்கிற உயிர் உண்டு என்பதை இது மறுத்தது, நாம் பார்க்கவேண்டிய வேறொரு முக்கியமான செய்தி[4]. இவ்வகையில் இக் கொள்கை அழிவற்ற உயிர் உண்டு என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளும் அத்யாத்ம வாதத்துடன் (Adhyatma-vada) மாறுபட்டதாகும். 'இறப்பே எல்லா உயிர்களுக்கும் முடிவு'[5] என்று மகாபாரதத்தில் ஒரு பகுதி கூறுகிறது. (நாம் இங்கே கூறிய

[1] See e g. 9 Samkara on VS. I. i. 2; BUV. I. uv. 1487.

[2] e. g. xii. 179, 222 and 224.

[3] தம்முடைய மகாபாரத விளக்க உரையில் (Mbh. xii. 213. 11.) நீலகண்டர் இவ்வாறு வேறுபடுத்துகிறார்.

[4] இந்தக் காலத்தில் இத்தகைய கருத்துப் பரவியிருந்ததற்கு SB. p. 135 பார்க்க. கடோபநிஷதத்தையும் (I. i 20 ff) ஒப்பிடுக. இங்கே எழும் கேள்வி, உயிர் உண்டா, இல்லை என்னும் பொதுக் கேள்வியன்று. ஆனால் அது உடலழிந்தபின் எஞ்சி நிற்கின்றதா என்பதைமட்டும் பற்றியதாகும். See also SAS. p. 175.

[5] Bhutanam nidhanam nistha srotasamiva sagarah; 224. 9. cf. NM. p. 467.

செய்தி இப்பகுதியை அடிப்படையாககொண்டதே) உண்மையில் அத்தகைய கடந்தநிலைப் பொருள்களை மறுப்பது இக் கொள்கையின் ஒரே நோக்கமாகும். நிலையான உயிர் உண்டு என்பதை மறுப்பதன் கடடாய விளைவாகக் கர்மநியதி[1] என்னும் பொதுக் கொள்கையில் ஸ்வ பாவ வாதம் நம்பிக்கை கொள்ளவில்லை என்று தோன்றுகிறது பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படை ஒன்றெனக் கருதப்பட்டதா, பல எனக் கருதப்பட்டதா என்பதை தீர்மானிக்க வழியில்லை. இதிகாச வரலாறுகளில் இரண்டிற்கும் ஆதரவாகச் சான்று உளது. இவ்வாறு, அவற்றுள் ஒன்றில் விலங்கு உயிர் (animal organism) ஐம்பூதங்களினின்றும் தோன்றுவதாக ஆராய்ச்சியின் இறுதியில் கூறப்படுகிறது.[2] இவ் விதிகாசம் பிறிதோரிடத்தில்,[3]பூதங்கள் நிலைபேறுடையன என்னும் நம்பிக்கையுடன் ஸ்வ பாவ வாதத்தைத் தெளிவாக இணைக்கிறது. வேருெரு விளக்கம், ஒரு மூலத்தை ஏற்று, வாழ்வின் கணக்கற்ற நிகழ்ச்சிகளை அதன் மாற்றங்களாக வர்ணிக்கிறது.[4]

நாம் எடுத்துக்கொண்ட பொருளின் இப் பகுதியை முடிப்பதற்குமுன் இந்த இதிகாசத்தில் காணப்படும் வேருெரு சிந்தனைப் போக்கைக் கட்டாயம் குறிப்பிட வேண்டும். இது, குறிப்பாக ஸ்வபாவ வாதத்தின் செல்வாக்கால், பரம்பொருள்கொள்கையில் அதிலும் சிறப்பாக, பிரம பரிணமவாதம் என்று கூறப்பெறும் கொள்கையின் மாறுதலாகும். இதன் நோக்கம், காட்சிப்பொருள் கொள்கைப்போக்கிலும் (realistic) பன்மைக் கொள்கைப்போக்கிலும் (pluratistic) உள்ளது. இது பரம்பொருளைப்பற்றிய கருத்தை விலக்கி, ஆத்மா அல்லது புருஷனைச் சடம் அல்லது பிரகிருதிக்கு எதிராக வைத்து இரண்டையும் தனிப் பொருள்களாகவும் முன்னதைப் பலவாகவும் கருதுகிறது. ஆனுல் இவ் விளைவு முழுவதுமாக ஏற்படவில்லை. பரம்பொருளை அனைத்திற்கும் மேலாகக் (supreme) கருதுவது- அல்லது சில வேளைகளில் கடவுளாகக் கருதுவது - எஞ்சுகிறது. புருஷனும் பிரகிருதியும் அதனின் வேறு

[1]Compare the following statement of Gunaratna in his com. on the Saddarsana-samuchchaya (st. 50) Anye punarahuh: Mulatah karmaiva nasti, svabhava-siddah sarvopyayam jagat-prapancha iti. 'இவ் வுலகத்தன் பலவாந்தன்மை அதன் இயற்கையைக் கொண்டே விளக்கப்படுகிறது. அதற்கு அடிப்படையாக யாதொரு கர்மாவுமில்லை. Cf. also SV. p. 166.

[2]224 17.

[3] 232 19 Svabhavam bhuta-chintakah எனினும் சுவேதாசுவதார உபநிடதம் இவ் விரண்டையும் வேறு படுத்துகிறது.

[4]222. 26. and 31.

யிருந்தும் அதற்கு அடங்கியே உள்ளன. பரம்பொருளுக்கும் பிர கிருதிக்கும் உள்ள உறவு இதற்குமேல் வரையறுக்கப்படவில்லை. ஆனால் பின்னதிலிருந்தே பௌதிகப் பிரபஞ்சம் முழுவதும் தோன்றுவதாகக் கொள்ளப்படுகிறது என்பது தெளிவு. புருஷ னும் பிரகிருதியும் தெளிவாக வேறுபடுத்தப்படுகின்றன. ஒன்று, நுகர்ச்சியில் அறியும் பொருள் (subject); மற்றொன்று அல்லது அதன் விளைவுகள் பிரகிருதியினின்றும் தோன்றுவன; அறியப்படும் பொருள் (object); இவை ஒவ்வொன்றிற்கும், பொதுவாகக் கூறு மிடத்து, மற்றையதற்குச் சொல்ல முடியாத இயல்புகள் உண்டு. இவற்றின் வேறுபாடுபற்றிய அறிவு, பொதுவாக மக்களுக்கு மறைக்கப்பட்டுள்ளது; இப் புதிய கொள்கைப்படி இவ் வறிவு ஏற் பட்டால், சம்சாரத்தினின்றும் மக்கள் விடுதலை பெறுவதற்குரிய வராவர். பரம்பொருளைச் செயலற்றதாகக் கருதுவதும் ஆக்கத் தொழில் ஏறக்குறைய முழுவதுமே பிரகிருதிக்கு மாற்றப்படுவதும் இங்கேகுறிப்பிடத்தக்கன[1] நிலையான உயிர்களுண்டு என்று கொள் வதில் இக் கொள்கை நாம் முன்பு விளக்கிய ஸ்வபாவ வாதத்தினின் றும் வேறுபடுகிறது. ஆனால் தன்னிடமிருந்தே பிரபஞ்சமனைத்தை யும் வெளிப்படுத்துவதற்கு வேண்டிய ஆற்றலையெல்லாம் பிர கிருதி கொண்டிருப்பதாகக் கருதுவதில் இது ஸ்வ பாவ வாதத்தை யொத்துள்ளது. இவ்வாறே, மிக மேலானதும் என்றுமுளது மான பிரபஞ்ச உயிர் (cosmic spirit) உண்டு என்பதில் இது பரம் பொருள் கொள்கையை ஒத்திருப்பினும், புருஷனுடன் இரண்டாவது பொருளாகப் பிரகிருதி உண்டு என்னும் இருமைப் போக்கினால் அக் கொள்கையினின்றும் மாறுபடுகிறது. சாங்கியக் கொள்கையுடன் இவ் வியல்புகள் பெரிதும் ஒத்துள்ளன; கார்பே (Garbe) போன்ற சிலர் முழுவளர்ச்சி பெற்ற சாங்கியக் கொள் கையே இதிகாசத்தில் மக்களுக்கேற்ற உருவத்தில் காணப்படுகிற தென்கின்றனர்.[2] ஆனால் நாம் அடுத்த பகுதியில் காட்ட இருப்பது போல், இது சாங்கியக் கொள்கையின் மூலஉருவம் மட்டுமே அல்லது உருவாகும் நிலையிலுள்ள சாங்கியம். கடவுட் கொள் கைக்குமட்டுமே ஒப்பிடக்கூடிய அவ்வளவு மிக முக்கியமான இடத்தை இது இந்த இதிகாசத்தில் பெற்றுள்ளது. இந்திய சிந்தனை வரலாற்றில் இதன் முக்கியத்துவம் பெரிது: ஆனால் தக்க அளவில் இதனைப்பற்றி ஆராய்வதற்குச் சாங்கியக் கொள்கையை விளக்கத் தொடங்கும் வரையில் காத்திருக்க வேண்டும். இதற் கிடையே, இவ்வாறு மரபுக்கொவ்வா கருத்து மரபுடன் இணைந்து பண்டைய இந்தியாவில் முற்றிலும் மரபுவழியென்றே முற்றிலும்

[1] Cf Mbh. xii 314, 12: BG iii 27. ix. 10. xiii. 19, 20 and 29.
[2] Prof. Keith : The Samkhya System, pp. 46. ff

மரபுக் கொவ்வாததென்றோ சொல்லமுடியாத ஒரு புதிய மரபை உண்டாக்கியது. பழைய மரபு வழியைப்போலவே, பழைய மரபுக்கொவ்வா வழியும் தனக்குரிய வகையில் வளர்ந்து வந்தது. அதனை இடதுகோடி (extreme left) என்றும், மரபுக்கொவ்வாததைவிட மரபைப் பெரிதும் சார்ந்த இடைநிலைக் கொள்கை (middling doctrine) என்றும் சொல்லலாம். ஆகவே, இதுமுதல் மரபு வழி நம்பிக்கையே இரு கிளையாகப் படர்ந்தது என்று கூறலாம் இவற்றை வேறுபடுத்துவதில் அடிக்கடி முக்கியமான வாதங்கள் எழுந்தன[1]. எடுத்துக்காட்டாக, பாதராயணரின் வேதாந்த சூத்திரம்[2]போன்ற முதல்நிலைப் பண்டைய இலக்கியத்தில் (early classical literature) மரபுவழி இவ்வாறு விரிவடைந்ததுபற்றிய மறைமுகமான குறிப்பு உளது.

II

நாம் எடுத்துக்கொண்ட காலத்துக் கொள்கைவழி அறிவுரை பற்றி (theoretical teaching) இதுவரை பார்த்தோம். வாழ்க்கையின் குறிக்கோளையடைவதற்காக அந்தக் காலத்தில் கற்பிக்கப்பட்ட பல பயிற்சிகளையும் இவ்வாறே ஒன்றுசேர்த்துப் பார்ப்பது பயனுடையதாயிருக்கும். பொதுவாகச் சொன்னால் இப் பயிற்சி முறை மூவகையானது. அவையாவன: (1) கர்மம், (2) யோகம், (3) பக்தி. முன்பு சுருக்கமாக விளக்கிய நான்கு வகைக் கொள்கைகளுள் முறையே மூன்றுடன் இவை பெருமளவிற்குத் தொடர்புடையன.

(1) கர்மம்: முதலில் பிராமணங்களில் கற்பித்தவாறும் பின்னர் கற்பசூத்திரங்களில் திட்டப்படுத்தப்பட்டவாறும் உள்ள வேள்விச் சடங்குகளையும் அவற்றையொத்த செயல்களையும் வெளிப்படையாக வேதத்தில் கூறப்படவில்லையெனினும், மரபின் காரணமாகப் புனிதமாக்கப்பட்ட சில கடமைகளையும் பழக்கங்களையும் சேர்த்தே கர்மா என்னும் சொல் ஆளப்பெறுகிறது. இதனால் பொதுவான அறங்கள் - சமூகம்பற்றியவையாயினும் சரி, தன்னலம்பற்றியவையாயினும் சரி, - புறக்கணிக்கப்பட்டன என்று கருதக்கூடாது[3].

[1] வேதம் பௌருஷேயமா (ஒருவரால் செய்யப்பட்டதா) அன்றா என்பது போன்ற கேள்விகள் See. Ch.

[2] II ii பார்க்க ஸ்மிருதிகள் இருவகையாகக் கூறப்பெறுகின்றன. மநுஸ்மிருதி போன்றவை வேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டவையாதலால் முழுவதும் ஏற்கத்தக்கவை; கபில ஸ்மிருதி போன்றவை துஷ்டர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்படினும் வேதத்தை அடிப்படையாக கொள்ளாததால் அவ்வாறு ஏற்கத்தக்கவையல்ல.

[3] 'தர்மா' என்னும் சொல், (கலைச் சொல்லாக இராமல் பொது வழக்கில் புண்ணியத்தை (நல்வினைப் பயனை) வற்புறுத்தி

ஏனெனில், கர்மமார்க்கத்தில் நுழைவதற்கு ஒழுக்கத் தூய்மை முதலிலேயே கட்டாயமாக வேண்டப்பட்டது. 'எவன் நடத்தை இழிவாக உளதோ, எவன் நன்னெறியினின்றும் விலகிச் செல்கிருனே அவனை வேதமோ, வேள்வியோ, வள்ளன்மையோ காவாது[1] என்று வசிஷ்டர் கூறுவது போன்றவை இதனை விளக்கும். எடுத்துக்காட்டாகச் சமயப் பயிற்சி பெறும் மாணவனைப்பற்றி ஆபஸ்தம்பர் (Apstamba) கூறும் பின்வரும் விவரத்திலிருந்து எத்தகைய அறப்பண்புகள வற்புறுத்தப்பட்டன என்பதை அறியலாம். அவன் (சமயப் பயிற்சிபெறும் மாணவன்) மென்மையும் அமைதியும் வாய்ந்தவன்; மிக உயர்ந்ததற் கட்டுப்பாடு உடையவன்; அடக்கமும் அஞ்சாமையும் பொருந்தியவன்; தளர்ச்சியற்றவன், சினமற்றவன்'[2] சமயச் சடங்குகளுடன் எவ் வுயிர்க்கும் அன்பு, பொறை, அழுக்காறின்மை, தூய்மை, விடாமுயற்சி, மகிழ்ச்சி, பெருந்தன்மை, மனநிறைவு போன்ற ஆத்மகுணங்கள் அல்லது ஒழுக்கப்பண்புகள் என்று தாம் குறிப்பிடுபவை இன்றியமையாதவை என்பதோடு கௌதமர் அமையவில்லை; வெறும் சடங்குகளுக்கு[3] மேலாக அவற்றிற்கு ஏற்றமும் தருகிறுர். மேற் சொன்ன பொருளில் கர்மாக்கள் பின்வருமாறு உள: (1) துறக்கப் பேறு போன்ற குறிப்பிட்ட பயன்தரும் 'இசைவு பெற்ற' ('permitted') அல்லது காமிய கருமாக்கள், (2) விலக்கப்பெற்ற (pratisiddha) கர்மாக்கள் இவற்றைச் செய்தால் பாவமும் அதன் விரும்பத்தகாத விளைவுகளும் ஏற்படும். (3) 'கட்டாயமான' அல்லது நித்ய கர்மாக்கள்—நான்கு வர்ணங்கள் அல்லது சமூகப் பிரிவுகளுக்கும் நாம் முன் அதிகாரத்தில் குறிப்பிட்ட நான்கு ஆசிரமங்களுக்கும் உரிய கடமைகள். இந்தக் கர்மாக்களின் பல வகைகள்பற்றிய விவரங்களை இங்கே கூறத் தேவையில்லை. சமயப் பயிற்சியின் இக் கருத்துப்பற்றி நமக்கு இங்கே தேவையான ஓரிரு அடிப்படைகளைமட்டும் பார்க்கலாம்.

இறந்தபின் உயிர் நீடித்திருக்கிறதென்பதையும், இப் பிறப்பு இனி வரப்போவதற்குத் தேவையான முன்னேற்பாடு என்பதை

உணர்த்துவது, ஒழுக்கத் தூய்மை எதற்கும் இன்றியமையா அடிப்படையாக வேண்டப்படுவது என்னும் கட்டாயத்திலிருந்து பெறப்படுவதாகும்.

[1] Dharma sutra, vi. 2. and 6. See EI. p. 90.

[2] ADS. I. iii 17. 24.

[3] GDS. viii. 20. 23.

யும் இவ் வொழுக்கமுறை உண்மையென வைத்துக் கொள்கிறது.[1] இக் கருத்தின் தத்துவ அடிப்படையைப்பற்றி நாம் என்ன கருதினு லும் பயிற்சி முறையில் அது மதிப்புடையது என்பது தெளிவு. அகம் நிலையானதென்பதை வற்புறுத்துவதால் இவ் வாழ்வின் மகிழ்ச்சியில் எவ் வகையான ஈடுபாட்டிற்கும் இடங்கொடாது நல்லறம் பலவற்றிற்கு வழிகோலும் தன்னடக்கத்தைப் பயில்விக் கிறது. வசிஷ்டர் கூறுவதுபோல மாணவனுக்கு உரிய விதி, 'அருகே பாராமல், தொலைவாகப் பார். மிகமிக உயர்ந்ததைப் பார்; மிகமிக உயர்ந்ததற்குக் குறைந்ததைப் பாராதே' என்ப தாம்.[2] இதன் விளைவாக இயல்பூக்கங்களுக்கும் வல்லுணர்ச்சி களுக்கும் அடிமையான வாழ்விற்கு மாறாகக் கடும் எளிய வாழ்க்கை ஏற்படுகிறது. வேறு சில தத்துவக் கொள்கைகள் போலன்றி இப் பயிற்சிமுறை விருப்பத்தைக் களைவதை நோக்கமாகக்கொள்ள வில்லை; ஏனெனின், மறுவாழ்வில் நன்மையை எதிர்பார்க்கச் செய்வதால் இது 'இறந்தபின் தன் நலனைத் தேடுவதாகும்.' ஆனால் இவ் வுலகப் பொருள்களை அவற்றிற்காகவே நாடுவதைத் தடுக் கிறது. இந்தக் காலத்தில் புருஷார்த்தங்கள் அல்லது மக்கட் சுட்டுகள் - (இதன் பொருள், மனிதனுடைய நோக்கங்கள் என்ப தாகும்) - யாவை எனத் திட்டமாக வரையறை செய்யப்பட்டது. வாழ்க்கையின் உண்மை நோக்கத்தை நன்குணர்த்தும் கற்ப சூத்திரங்களிலிருந்து முழுவதும் விலக்கப்படவில்லையாயினும் அங்கே தலையான இடத்தைப் பெற்றுள்ளது என்று எவ்வகை யிலும் சொல்லமுடியாததான மோட்சத்தை விட்டுவிட்டால் அவை, தர்மம், அர்த்தம் காமம் என்னும் மூன்றும் (tri - varga)[3] பொருள் ஈட்டலும், இவ் வாழ்வில் மகிழ்ச்சி பெறுதலும் முறையே அர்த்தமும் காமமும் ஆகும். தர்மம் என்பது சமயச் சார்பான புண்ணியமாகும். திக்கவையென்று முதலிரண்டுங் கூட ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவதால், உலகியல் நோக்கங்கள் இழிவாகக் கருதப்பட வில்லை. உண்மையில் சூத்திரங்கள் இவ் வுலகத்தைப்போல மறு உலகத்திலும் - இரண்டிலுமே வெற்றி பெறுவதைப்பற்றிப் பேசு

[1] 'பிராமணர்களின் பேச்சில் இறப்பே முதலிடம் பெறுகிறது; ஏனெனில், தாய்க் கருவிலுள்ள காலத்தையொத்ததாக இவ் வாழ்க்கையைக் கருதுகிறார்கள்; தத்துவம் பயின்றவர்களுக்கு இறப்பு என்பது உண்மையான இன்ப வாழ்வில் பிறத்தலாகும். இதனால் இறப்பதற்கு முன்னேற்பாடாக அவர்கள் விரிவான பயிற்சியை மேற்கொள்கிறார்கள் - Megasthenes. See Cambridge History of India, vol. I. 419.

[2] Dharma-sutra, x. 30 ; xxx. 1. See EI. pp. 91-2.

[3] GDS. ix. 48.

கின்றன.[1] இவ்வகையில், 'விருப்பங்களின் துறை என்றுமுளதின் பார்வையுடன் இணைக்கப்படுகின்றது' (the realm of desires with the perspective of the eternal) என்று மிக நன்ருக் கூறப்பட்டுள்ளது.[2] ஆனுல் எந் நிலையிலும் தர்மமே அனைத்திலும் முதன்மையானது.[3] தர்மவழியில் நடப்பவன் உலகியல் நன்மைகளையும் பெறுவான் என்று ஆபஸ்தம்பர் கூறுகிருர்; அவன் அவற்றை அடையவில்லையெனினும், தர்மமே தலையாய நோக்கமாதலின், கவலைக்கிடமில்லை.[4] ஆகையால் தர்மம்பற்றிய கருத்து, வாழ்க்கை முழுவதையும்பற்றி இந்துக்கள் கொண்டுள்ள கருத்தை உணர்வதற்குத் தேவையா யிருப்பதைப் போல, இங்கேயும் மிக முக்கியமானது முற்காலத்திய 'ரித' என்னும் சொல்லுடன் ஒப்பிடக் கூடியதான இச் சொல்லுக்கு நேரான பொருள், 'எது தாங்குகிறதோ அல்லது ஆதரவாக இருக்கிறதோ' என்பதாம்-அதாவது, பிரபஞ்சத்தை நடத்தும் அடிப்படை ஒழுங்கு அல்லது சட்டம் என்பதாம். நாம் இங்கே கருதும் காலத்தில் இது, உலகியல், அற இயல், சமய இயல் சார்ந்த அனைத்தாம் வாழ்க்கை முறைகளையும் உணர்த்துவதாகும். இவ்வாறு எல்லாவற்றையும் சுட்டுவதாக இச் சொல் இருப்பதால் சில வேளைகளில் இதன் பொருள் தெளிவில்லாமலிருக்கிறது. ஆனுல், பொருள் எவ்வளவு வேறுபட்டிருந்தாலும் தர்மம் என்பது மறுவாழ்வில் பலனளிப்பது என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இப் பலனைப் பெற ஒழுக்கத் தூய்மை இன்றியமையாதது என்பது உட்பொருள். இக் கருத்து மிகவும் உறுதியாக நிலைத்திருப்பதால், அவரவர் தகுதிக்கேற்பப் பரிசுகளையும் ஒறுப்புகளையும் வேறு வாழ்க்கையில் தரும் இறப்பின் கடவுளான யமனேடு இஃது இணைக்கப்படுகிறது எது தர்மம், எது அதர்மம் என்பதை முடிவுசெய்து வேதமும் அதிலிருந்து பிறக்கும் மரபுமாகும். இந்தக் காலத்தில் வழங்கத் தொடங்கிய 'விதி' என்னும் சொல்லுக்கு[5] இதுவே பொருளாகும். விதி, 'மேலிடத்துக் கட்டளையென்பதை உணர்த்தும். அதாவது, தர்மம் என்பதைக் கலைச் சொல்லாகக் கொண்டால் நுகர்வுக்கு அப்பாற்பட்டது (extra-empirical) என்னும் பொதுவகை நுகர்வுக்கு அல்லாத வழியால், அதாவது தெய்விக அல்லது மரபுவழி வந்ததால் உணரக்கூடியதென்றும் ஆகும். ஆரியர்களின் வழக்காறுகளுக்கும் சடங்குகளுக்கும் அடிப்படையாயுள்ளவற்றைப் பொதுவகையால், அறிய

[1] Cf. ADS. II. xx. 22-23.
[2] Prof. Radhakrishnan : The Hindu View of Life, p. 79.
[3] Cf. GDS. ix. 49 ; ADS. I. xxiv. 23.
[4] ADS. I. xx. 3-4.
[5] Cf. ADS. I. xxiii. 6.

முடியாதென ஆபஸ்தம்பர் தெளிவாகக் கூறுகிறர். 'நாங்கள் இன்னர் என்று கூறிக்கொண்டே தர்மமும் அதர்மமும் நம்மைச் சுற்றி வருவதில்லை.'[1] நுகர்வு வழியைக்கொண்டே (empirical consideration) தக்கபடி ஒழுக்கத்தை விளக்கக் கூடுமானல் இத் தகைய திட்டத்திற்குத் தேவையில்லை; உலகியல் திறமையை (wordly prudence) வளர்த்துக்கொள்வதே போதுமானது.

(2) யோகம்: ஆங்கிலச் சொல்லான 'யோக்' (yoke) என்பதுடன் இது ஒரே வேர்ச்சொல்லினின்றும் பெறப்படுவது- இணைக்கப் படுவது என்னும் பொருள் கொண்டது. இது, முக்கியமாகத் தன்னை யடக்கியாளும் பயிற்சி; பழங்காலத்தில் இந்தியாவில் இயற்கை இகந்த (supernatural) அல்லது அரிய சித்திகளை (occult powers) பெறுவதற்காக அடிக்கடி பயிலப்பெற்றது.[2] ஆனல் இங்கே வீடு பேற்றுக்கு வழியாக யோகப்பயிற்சி இருப்பதில் அதனை நாம் இங்கே கருதுகிறேம். இப் பொருளில் அது உபநிடதங் களில் கூறப் பெறும் உபாசனையாகவே செயல் முறையிலிருக்கிறது; பரம்பொருள் கொள்கையுடன் பெரிதும் தொடர்புடையதாக இருக்கிறது. அடையவேண்டிய ஒருமைப்பாடுபற்றிய அறிவுவழி உறுதியைத் (intellectual conviction) தொடர்ந்து, யோக வழித் தியானம் நிகழவேண்டுமாதலால் செயற்கைமுறை தன் வசிய மாகவோ (artificial process of self-hypnosis), அவ் வகையான வேறெதுவாகவோ அது இருக்க முடியாதென்பதை நாம் நினைவு கொள்ளவேண்டும். இதற்கு மாருக, 'முழுவதும் நலம் வாய்ந்ததும் இன்பம் மிக்கதுமான எழிலியலான தியானத்துடன்'[3] அது ஒப்பிடப்பட்டுளது. ஆக, ஏதாவதொரு வகையில் ஏறக்குறைய எல்லாக் கொள்கையினருமே தேவையாகக் கருதும் ஞானம் அல்லது மெய்யுணர்வுக்கு யோகம் கூட்டுத்துணை யாகிறது.[4] பரம்பொருளுடன் ஒருமைப்பாடு அடையும் இவ் வழி முற்கால

[1] ADS. I. xx. 6.
[2] Cf. ADS. II. xxvi. 14. இது இருவகைத் துறவிகளைக் குறிப்பிடுகிறது. தர்மபரர் (dharma-para), அபிசாரபரர் (abhichara-para) என்னும் இவ் விருவகைத் துறவிகளை முறையே நன்மை புரிவோர் என்றும் தீமை புரிவோர் என்றும் கூறலாம்.
[3] See. PU. p. 383.
[4] சடங்குக் கொள்கையில் இதன் தேவை மிகவும் குறைந்த அளவிலேயே உளது; ஆனல் அதிலும் வேதச் சடங்குகளைக் கண்மூடித் தனமாகச் செய்வதற்கும் பொருளுணர்ந்து செய்வதற்குமுள்ள வேற்றுமை தெளிவாக்கப்படுகிறது. பின்னது மேலும் பெரியதொரு நன்மையைத் தருவதாகக் கூறப் படுகிறது; இது ஞானத்தின் மதிப்புப் புறக்கணிக்கப்படவில்லை யென்பதைக் காட்டும். See GDS. xv. 218 Cf. also Ch. Up. I. i. 10.

உபநிடதங்களுக்குத் தெரிந்த ஒன்றும்; நிதித்யாஸனம் (niddihyasana) என்னும் பெயரால் இதனை முன்னரே நாம் குறிப்பிட்டுள்ளபடியால், மேலும் அதைப்பற்றி யாதொன்றும் கூறத் தேவையில்லை. இந்தக் காலத்தில் அது ஒரு திட்டமாக வகுக்கப் பெறுகின்றதெனினும் அடுத்த பகுதியில் சாங்கியயோகக் கொள்கையைப்பற்றிப் பேசுகையில் அதைப்பற்றிய விவரங்களைத் தருவது வாய்ப்பாக இருக்கும். ஆயினும், அடுத்த பகுதியைபற்றிப் பேசுவதற்குமுன், பலதிறப்பட்ட சித்திகளையோ உலகியல் நன்மைகளையோ பெறுவதற்காக அந்தக் காலத்தில் வழக்கிலிருந்த வேறு வகையான யோகப் பயிற்சிகளைப்பற்றி என்னவெல்லாமோ சொல்லக்கூடுமாயினும், கர்ம நெறியைப்போல இவ் வகையான யோகப் பயிற்சி நெறியும் பொதுவாக ஒழுக்கப் பயிற்சியைப் புறக்கணிப்பதில்லையென்பதை நாம் குறிப்பிடவேண்டும். எடுத்துக் காட்டாகப் பழைய சான்றாக உள்ள கடோபநிடதம் பிரம்ம ஞானத்திற்கு இன்றியமையாத உதவியென மன ஒருமையைக் குறிப்பிடும்போது, இதனைத் திட்டவட்டமாக ஒழுக்கத் தூய்மையோடு இணைக்கிறது.[1]

(3) பக்தி: இது 'அன்பான ஈடுபாடு' (loving devotion); தனியொரு கடவுளிடம் நம்பிக்கையுடைய கடவுட் கொள்கைக்குச் சிறப்பு வகையில் பொருத்தமான பயிற்சி முறையாகும். பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, இது சமூக நோக்கமுடையது.[2] யோக முறை இதற்கு நேர்மாறானது. அன்பர்கள் ஒன்று கூடுகிறார்கள்; தம்மையொத்த அன்பர்கள் கூட்டத்தில் ஆன்மிய உயர்ச்சி பெறுகிறார்கள். இதற்கு மாறாக, யோகிகள் கடவுளையோ, பரம் பொருளையோ தனித்திருந்து நாடும் தன்மையுடையவர்கள். அவர்கள் நோக்கம் தனி முதலுடன் தனித்திருப்பதாம் ('to be alone with the Alone'). யோகம் பெரும்பாலும் அறிவுவயமானதாயிருக்க, ஈடுபாட்டுடன் அன்பையும் சேர்ப்பதால் பக்தி பெரும்பாலும் உணர்ச்சிவயமானது. இந்தியாவில் பக்திநெறியின் தொடக்கத்தைப்பற்றித் தற்காலங்களில் நிறைய விவாதம் நடந்துள்ளது.[3] கிறிஸ்தவ சமயத்திலிருந்து உண்டானதாகச் சிலர் அதனைக் காண்கின்றனர்; ஆனால் பாகவத நெறியைப்போல இதற்கும் புறத்திலிருந்து மூலம் காண்பதைப் பொதுவாக அறிஞர்கள் ஏற்பதில்லை. புகலாகச் சேர்வது (resorting to) என்னும் பொருளுடைய வேர்ச் சொல்லினின்று பெறப்படும் இச் சொல் உணர்த்தும் முழு

[1] I. ii. 24.
[2] Cf BG. x. 9.
[3] See Bhandarkar: Vaishnavism, Saivism. etc., pp. 28-30.

முதல்பற்றிய உளப்போக்கு வேதகால இந்தியருக்குத் தெரியாத தன்று. எடுத்துக்காட்டாக, இப் போக்கு மிகத் தெளிவாகக் காணும் வகையில் உருவாவதற்கு வருணன் காரணமெனலாம். மேலும் மந்திரங்களில் கடவுளர் பெயர்களுக்குமுன் தந்தை என்பது போன்ற அடைமொழிகள் சேர்க்கப்பட்டன. தாம் இவ்வாறு விளித்த கடவுளுக்கும் தமக்கும் இடையே நெருங்கிய தொடர்பு இருப்பதாக வழிபாடு செய்தோர் உணர்ந்தனர் என்பதை இவை காட்டும். ரிக்வேதத்தின் முதல் மந்திரமே இவ் வுணர்ச்சியை வெளிப்படுத்துகிறது: 'ஓ அக்கினியே, மகனுக்குத் தந்தை அடை வதற்கு எளிதாக இருப்பதுபோல, நாங்கள் உன்னை அடைவதற்கு எளிதாக இரு.' பரம்பொருளாக ஏற்கப்பட்டதனிடம் இதே வகையான அன்புபற்றிய கருத்து உபநிடதங்களிலும் காணலாம். அன்புக்குப் பரிசாகக் கிடைக்கும் தெய்விக உதவி, அன்பன் காப் பாற்றப்படுவதற்குமுன் வேண்டப்படுகிறது என்பதைக் கடோப நிடதம்[1] ஒருமுறை குறிப்பிடுகின்றது எனத் தோன்றுகிறது. இதே சொல்லை சுவேதாரசுவதர உபநிடதம் வழங்கிக் கடவுளிடத்து மட்டுமின்றி, கடவுள்பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்கு வழியாக உள்ள குருவினிடமும்[2] மிக உயர்ந்த ஈடுபாடு இன்றியமையாதது என்று கூறுகின்றது. முடிவாக, இலக்கண ஆசிரியரான பாணினி (கி. மு. 350), 'அன்பான ஈடுபாட்டிற்குப் பொருளாக உள்ளது' என்னும் பொருளில்மட்டும் இச் சொல்லைக் கொண்டாலும், அதனை விளக்கத் தனியாக ஒரு சூத்திரம் தருகிறார்.[3] இவ்வாறாகக் கடவுளிடம் ஈடுபாடு, அதற்குப் பரிசாக அவர் அருள் (பிரசாதம்) என்னும் கருத்துகள் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்திற்கு மிக முன்ன தாகவே இந்தியர்களுக்கு நன்கு தெரிந்திருந்தன; அவற்றின் மூலத்தை இந்தியாவிற்கு வெளியே தேடத் தேவையில்லை. இந்தக் காலத்தில் முதன்மை பெற்றிருந்த மூன்று கடவுளருள் பக்தி பற்றிய இக் கருத்துடன் விஷ்ணு-கிருஷ்ணரின் தொடர்பே மிக எடுப்பாக உளது; ஆயினும், பிறருடனும் அது சேர்ந்ததாகக் கூறப் படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாகச் சிவன் தம்மை வழிபடுவோரிடம் அன்பாயிருப்பவர் (bhaktanukampin) என்று வர்ணிக்கப் படுகிறார்.[4]

இப் பயிற்சி முறைகளுள் யோகத்தைமட்டுமே மரபுக்கொவ் வாக் கொள்கைகளுடன் தொடர்புபடுத்த முடியும்; அதுவும்

[1]I. ii. 20 and 23.
[2]vi. 23.
[3]IV. iii. 95.
[4]Mbh. xii. 284.167.

உலகத்திலிருந்து விலகுவற்தகாக மட்டுமே - பரம்பொருளுடன் ஒன்றுபடுவதற்கான வழியாகவன்று. மரபை எதிர்த்தோருள் எந்த அளவுக்கு யோகம் ஏற்றம் பெற்றிருந்ததெனின் மரபை ஏற்போர் கொள்வதைப்போல், இலட்சிய மனிதன் அரைப் பங்கு கடவுளான ரிஷியல்லன், ஆனால் உலகத்தைத் துறக்கும் யோகியானவன் என்று கூறப்படுகிறது.[1] பிற கொள்கைகளில் காணப்படுவதுபோல இங்கும் ஒழுக்கத்தூய்மையின் தேவை புறக்கணிக்கப்படவில்லை. மகாபாரதத்தில் மரபுவழி வராதவனுக்த்தோன்றும் பிரஹ்ராதன் 'கொள்கையைப் பின்பற்றுவோனாக' (samaye ratam) வர்ணிக்கப்படுகிறான்.[2] ஆனால் மரபை எதிர்த்த ஆசிரியர்கள், மரபுவழியை ஏற்போரைப்போலன்றி, வேதகர்மம் தூய்மை விளைவிக்கக்கூடியதென நம்பவில்லை; புகுமுகப் பயிற்சியாக அவர்கள் விதித்தது முழுவதும் அறஇயல் தொடர்புடையதாகும். இந்தக் காலத்தின் முற்பகுதியிலிருந்த மரபுவழி வாராக் கொள்கைகள் பலவற்றைப்பற்றி நமக்குக் கிடைக்கும் செய்தி மிகவும் குறையுடையதாக இருப்பதால், அவை விதித்த ஒழுக்கப் பயிற்சியைப்பற்றி நாம் விவரமாகப் பேச இயலாது. பொது இயல்பாக அவை மேனாட்டு ஸ்டாயிக் (Stoic) கொள்கையினர் மேற்கொண்டதுபோன்ற கடுமை வாய்ந்தவை என்பதைக் குறிப்பிடலாம். தன்னல மறுப்புப் பயிற்சியான இது, வாழ்க்கையின் தொல்லைகளனைத்திற்கும் மூலகாரணமான தன் சொந்த விருப்பங்களினின்றும் மனிதன் முழுவதும் விடுதலையடையச் செய்வதற்காக வகுக்கப்பட்டது. இத்தகைய நோக்கம் துன்ப இயலான அடிப்படைகொண்டது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் இதிகாசத்தில்[3] வரும் கதைகள் பெரும்பாலானவற்றைக்கொண்டு பார்த்தால், எந்த அளவிற்கு அது இன்பக் கொள்கைக்கு (hedonism) அப்பாற்பட்டதோ அந்த அளவிற்கு (மேனாட்டு) ஸினிக் கொள்கைக்கும் (Cynicism) அப்பாற்பட்டது என்பது தெரியும்.

இப் பயிற்சி முறைகளுக்கு மேலாக இந்தக் காலத்தில், குறிப்பாக மரபுவழி வாராக் கொள்கைகளில் சந்நியாசம் அல்லது உலகத்துறவும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக நாம் முன்னரே குறிப்பிட்ட அஜகரர் முனிவரென[4] வர்ணிக்கப்படுகிறார்; அவர் காட்டில் வாழ்கிறார். இவ்வாறே முழு உள்ளச் சமநிலைபெற்ற ஸமங்கர் (Samanga), 'பொருளையும் (அர்த்தம்)

Prof. Winternitz. op. cit. p. 3.
[2]xii. 222. 4
[3]Cf. xii. 179. 18 ff.
[4]xii. 179. 2.

இன்பத்தையும் (காமம்) துறந்து விருப்பத்தையும் மருட்சியையும் விட்டுவிட்டு நோவும் தொல்லையும் இல்லாமல் நான் உலகத்தைக் கடந்துசெல்கிறேன்' என்று கூறுகிறார்.[1] இந்தக் காலத்தில் செயல் முறை அறிவுரையின் தலைசிறந்த கூறாக இருப்பினும் குறைந்த அளவில் மரபுவழியினருள்ளாவது சந்நியாசம் பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டதன்று - அவர்களுள் சிலர், பொதுவான வாழ்க்கைத் திட்டத்துடன் இதனைச் சேர்க்க மறுத்தனர். மாண வன் நிலை பிரமசாரி நீங்கலாக ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடிய ஒரேநிலை இல்வாழ்வான் நிலை ஒன்றே; இல்வாழ்வானுக்குரிய கடமைகளைச் செய்வதற்கு யாதாயினும் ஒரு காரணம்பற்றித் தகுதியற்றவ ருக்காக, எஞ்சி நிற்கும் வானப்பிரத்தன், சந்நியாசி ஆகியோர் நிலைகள் வகுக்கப்பட்டன என்று அவர்கள் விளக்கம் கூறினர். இதுவே ஒருவேளை மிகப் பழைய கருத்தாயிருக்கக்கூடும். ஏனெனின், பிராமணங்களில் அவ்வளவு விரிவாகக் கற்பிக்கப் பெறும் சடங்குகளின் உட்கருத்து முழுவதும் இதில்தான் தரப் பெறுகிறது[2]. சந்நியாசத்தை வாழ்க்கையின் ஒரு பொதுநிலை யாக ஏற்றுக்கொண்ட மரபுவழியினரும் வாழ்க்கையின் இறுதிப் பகுதியில் மேற்கொள்ளவேண்டியதாக அதைக் கருதினர்.[3] இந்த நோக்கின்படி இந்தக் காலத்தில் பரவியிருந்த பயிற்சி முறைகளை, புதிதாக உடன்பாட்டுப் போக்கு, எதிர்மறைப் போக்கு உடை யவை எனப் பிரிக்கலாம். முன்னது, பிரவ்ருத்தி நெறி (pravrtti) அல்லது செயல் முறை வாழ்க்கையெனக் கூறலாம். ஏனெனின், அது வேதச்சடங்குகளைச் சரிவரச் செய்வதையும் கல்பசூத்திரங் களில் கூறப்பெறும் பலவகைக் கடமைகளைச் செய்வதையும் வற்புறுத்துகிறது; பின்னது, நிவ்ருத்தி நெறி (nivrtti) அல்லது செயலறுதிநிலை என்று சொல்லாம். ஏனெனின், முழுவதும் தியா னத்தில் ஈடுபடுவதற்காகச் சமூக இயலாகவும் வேள்வி இயலாக வும் வாழ்க்கையில் ஆழ்ந்துவிடுவதினின்றும் தப்பிக்கொள்ள வேண்டுமென்று அது ஆணையிடுகிறது. இந்தியச் சிந்தனையின் பிற்கால வளர்ச்சியைப் பார்ப்பதற்கு இவ் வேறுபாடு உதவியாயிருக்கும்.

[1]MBH. xii. 292. 19.

[2]GDS. iii. 36.

[3]Cf. Manu-smrti, vi. 35. பிற்காலத்தில்தான் மாணவன் நிலைக் குப் பின் நிலையைத் தேர்ந்தெடுக்கும் உரிமைபற்றிய தடைகள் நீக்கப்பட்டன. அதற்குப் பிறகு, பற்றறுதி என்பதுமட்டுமே உரைகலலாக இருந்தது. அதனை உடையவரெவரும் உலகத் தைத் துறக்கும் உரிமை உடையவர். Cf Yadahareva virajet tadahareva pravrajet : Jabala Up. 4. See Note 1 on p. 11.

இத்தகைய பயிற்சியால் அடையப்பெறும் நிலையின் தன்மை யாது? இப் பிறவியில் செய்யும் தர்மத்தால் இறந்தபின் வீடுபேற டைவதை வாழ்க்கையின் நோக்கமாக, மூவகைக் குறிக்கோளைப் (tri-varga) பின்பற்றுவோர் கூறுகின்றனர். இதற்கு மாருக மோக்ஷத்தை யாவற்றினும் உயர்ந்த குறிக்கோளாகக் கொள் பவர்கள், ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட வழியில் இதனைக் கருதுகின்றனர். பரம்பொருள் கொள்கையின்படி அது பரம்பொருளுடன் ஒன்று படுவதாகும். அல்லது கடவுட் கொள்கைப்படி கடவுளின் திருமுன் இருப்பது அல்லது மரபுவழி வாராக் கொள்கைகள் சிலவற்றிலிருப் பதுபோல அது சம்சாரத்தின் தொல்லைகளிலிருந்து தப்புவது என்னும் வெறும் எதிர்மறைக் கருத்தாக இருக்கலாம். கடைசியில் கூறிய பொருளில், அது நிர்வாணம் என்று அடிக்கடி கூறப்பெறு கிறது (நிர்வாணம் என்பதன் நேர்பொருள் 'அணைப்பது' என்ப தாம்). இதனுல் அதன் எதிர்மறைத்தன்மை விளங்கும். ஆனுல் எவ்வாறு கருதப்படினும் ஜீவன்முக்தி என்னும் குறிக்கோள் தொடர்ந்து வருகிறது. இந்தக் காலத்தில் அது மிகுதியாக வற்புறுத்தப் பெறுகிறது என்றும் நாம் சொல்லலாம். ஸகரருக்கும் (Sagara) அரிஷ்டநேமிக்கும் (Arishtanemi) நிகழும் உரையாடல் பற்றி 'அவன் விடுதலை யடைகிறுன்' என்னும் பல்லவியுடன் (refrain) முடியும் செய்யுள் தொடரில் இவ் வாழ்க்கையில் பெறக் கூடிய வல்லுணர்ச்சியில்லா அமைதி நோக்கே (attitude of passionless serenity) மோக்ஷம் என்று மகாபாரதம்[1] முழுங்கு கிறது. மரபுவழி வரும் அத்வைதம் போன்ற பல கொள்கைகள் இக் குறிக்கோளைப் பின்பற்றினுலும் இது, மரபுவழி வாராதவரின் பொது உலக நோக்குடன் நன்கு பொருந்துவதால் அவர்களிடை யிலேயே முதலில் தோன்றியிருக்கக்கூடும். எதிர்கால வாழ்வை எதிர்பார்க்காத ஸ்வபாவவாதம் போன்றவற்ருேடு மோக்ஷம் என்பது இறந்தபின் எய்தும் நிலை என்னும் கருத்துப் பொருந்த வில்லை; இவ் வாழ்க்கையிலேயே அடையக்கூடியதாக வாழ்க்கை யின் குறிக்கோளை இயல்பாகவே கருதியிருக்கவேண்டும். ஆனுல் முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளபடி தொடக்கத்திலேயே கொள்கை கள் கலந்துவிட்டபடியால் இதைப்பற்றித் திட்டமாகச் சொல் வதற்கில்லை.[2]

4. பகவத் கீதை

இந்திய தத்துவ உலகில், கீதையின் புகழ் எந்த நூலுக்கும் இரண்டாவதாகக் கருதமுடியாதபடி முதன்மை வாய்ந்ததாகும்.

[1] xii 288, st. 25 ff.
[2] Compare in this connection ADS. II. xxi. 14-46.

அது எப்பொழுதும் பெரிதும் போற்றப்பட்டு வந்திருப்பதுடன், இப்போது, அதன் புகழ் பெருகுவதாகவே உளது. இத் தனிச் சிறப்புக்குக் காரணம் புல்வகையாக உளது. பல தலைமுறைகளாக மக்களுக்குக் களிப்பூட்டிவரும் வீரகாவிய மொன்றின் பகுதியாகவே அது அமைந்துளது. அதில் காணப்பெறும் இரு பாத்திரங்களும் (characters) மிக்க கவர்ச்சியுடையவை; அறிவுரை நிகழ்ந்த தறுவாயில், நாட்டின் எதிர்காலம் மட்டுமின்றி அறத்தின் நிலையும் அவ்வளவு நெருக்கடியானதாயிருந்தது. பகவத் கீதை எளிய, இனிய நடையில் எழுதப்பட்டுளது. உரையாடலாக அமைந்திருப்பதால் நாடகத்திற்குரிய சுவையுடையதாய் இருக்கிறது. ஆனால் இத்தகைய உருவ அமைப்பு இயலான மேம்பாடுகள்மட்டுமே அதனுடைய பெருங்கவர்ச்சியை விளக்கப் போதியவையல்ல. அது, இனி நாம் பார்க்கப் போவதைப் போன்று, நமக்கு அளிப்பதற்கான திட்டமான அறிவுரையைப் பெற்றுளது என்பதும் இதற்குக் காரணமாகிறது. தற்சமயம், அதன் அறிவுரைக்குத் தனிமதிப்புத் தரும் ஓரிரு செய்திகளைக் குறிப்பிடுவது போதியதாகும். இந்துச் சிந்தனையின் தலைசிறந்த பண்பான பொறையுடைமை இந் நூல் முழுமைக்கும் உயிர்நாடியாக உளது. 'யாராயிருப்பினும் உண்மையான அன்புடன் எந்தக் கடவுளை வழிபட்டாலும் அவ் வழிபாட்டை ஆழமாகும்படி செய்கிறேன்; அதன்மூலமாக அவன் தன்னுடைய விருப்பத்தை நிறைவேற்றிக்கொள்கிறான்.' 'ஏனைய கடவுளரை அன்புடன் வழிபடுவோரும், குறைபாடுகளிருப்பினும் என்னையே வழிபடுகின்றனர்,'[1] இங்கு உணர்த்தப்பெறும் கருத்து யாதெனின் சில வேளைகளில் தீய ஊழால் நேர்கின்றவகையில், 'ஒருவருடைய கடவுள் மற்றொருவருடைய பேய் ((devil)' என்பதன்று; எவ்வளவு தீமையற்றதாகவோ குறைபாடுடையதாகவோ இருப்பினும் அது தெய்விகத்தன்மை வாய்ந்ததாகவே உளது. மேலும் வழிபடுகின்ற பொருளின் தன்மையைவிட வழிபடுவோர் அதன்பாற் கொண்டுள்ள மனப்பான்மையே மதிப்பிற்குரியதாகிறது. இந்து சமய நூல்களின் அடிப்படைப்போக்கை மிகச்சிறந்த முறையில் வெளிப்படுத்துவதனால் இக் கவிதைக்கு அவற்றுள் முதலிடம் வழங்குகின்ற இத் தனிச்சிறப்புடன் பிறிதொன்றும் சேர்க்கப்படுகின்றது; அது, இக் கவிதை இந்திய நாட்டிற்கு வெளியில் அறியப்பட்டது முதல், உலக இலக்கியத்தோடு சேர்ந்து எண்ணப்பட்டது எதனால் என்பதை விளக்குகின்றது. ஏறத்தாழ எல்லாச் சமஸ்கிருத கவிஞர்களையும் ஊக்குவித்தவராக மரபுவழியில் மதிக்கப்படுபவராகிய இந் நூலாசிரியரிடம் நாம் எதிர்பார்க்கக்

[1] vii. 21 - 22; ix. 23. See also iv. II.

கூடிய வகையில், ஈண்டு அறஇயல் அல்லது அடிப்படைத் தத்துவத்தின் நுட்பமானதும் எளிதில் விளங்காதவையுமான விவரங்கள் ஆராயப்படவில்லை. ஆனால் அவற்றின் நிலைக்களனாக உள்ள அடிப்படைகளை, மனிதனின் மிக ஆழ்ந்த விருப்பங்களுடன் தொடர்புபடுத்தி அவர் விளக்குகின்றார். இதனை அவர் ஒரு வெற்றுநிலையான ஆராய்ச்சி உரையாலன்றி, ஒழுக்கத்துறையில் இருதலைக்கொள்ளியாக (dilemma) அமைந்த திட்டமான ஒரு நிலைமையைத் தேர்ந்தெடுத்து, அதில் எவ்வாறு வெற்றிபெறப் படுகின்றது என்று காட்டி விளக்குகிறார். இவ்வாறு குறிப்பிட்ட நிலையைக்கொண்டு விளக்குவதில் பொருட்செறிவு இயல்பாக அமைவதால் இவ் விளக்கம் விரிவும் பொதுமையும் உடையதாகிறது.

எனினும், இவை அனைத்தும், இந் நூல் எளிதில் விளங்கிக் கொள்ளக் கூடியதாக இருக்கிறதென்பதை உணர்த்தவில்லை. அதற்கு மிகவும் மாறாகவே உளது. விளக்குவதற்கு மிக அரிய நூல்களில் ஒன்றாக இருப்பதால் அதைப்பற்றி எண்ணிறந்த விளக்க உரைகள் ஏற்பட்டுள்ளன. அவை ஒவ்வொன்றும் ஏனையவற்றிலிருந்து முக்கியமான கருத்துகளில் ஏதாவது ஒன்றில் வேறுபாடு கொண்டுள்ளன. தன்னை அடக்கியாள்வதுடன் குறிக்கோளைப்பற்றிய உணர்வு தன்னுள் முரண்பாட்டை ஏற்படுத்தாதபடி மனிதன் வாழ வேண்டுமெனின், ஒழுக்கம்பற்றிய சிக்கலைத் தீர்ப்பது உடனடியான தேவையாகிறது. கீதை, இச் சிக்கலை மட்டும் ஆராய்வதன்று; அதனுடன் அடிப்படைத் தத்துவம் பற்றிய நூலாகவும் உள்ளது என்று கொள்வதால் ஓரளவிற்கு விளக்க உரைகளில் இவ் வேறுபாடு ஏற்பட்டுள்ளது. ஒழுக்க நெறி பற்றிய சிக்கலை ஆராயும் வகையில் அடிப்படைத் தத்துவ வினாக்களையும் அது அவ்வப்போது கருத வேண்டியதாகிறது; ஆயின், அவை அறஇயல்பான அறிவுரைக்குப் பின்னணியாகவே அமைந்துள்ளன. அடிப்படைத் தத்துவ வினாக்களைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியைக் கீதையின் முதன்மையான நோக்கம் உள்ளிட்டதாகக் கருதுவது, அதனுடைய இயல்பைப்பற்றித் தவறாக முடிவு செய்வதாகவே தோன்றுகிறது. அதன் பின்னணியின் சிறப்பியல்புகளாக உள்ளவை தெளிவற்றும், எனவே தெளிவின்மையால் விளக்கங்கள் எழக் காரணமாக இருப்பினும், நூலின் மையப்பகுதியான அதனுடைய நடைமுறை அறிவுரை மிகத் தெளிவாகவே உளது. உரை ஆசிரியர்களுள் வேறுபாடு எழுவதற்கு வேறொரு காரணம், அறிவுரை எழுவதற்குக் காரணமாயிருந்த நிலைமையை மறந்து அவ்வறிவுரையில் அற நெறிகள்பற்றிய முழுமையான ஒரு கொள்கையை எதிர்பார்ப்பதாகும். அந்த நிலைமை தனிப்பட்ட ஒன்று

ஆகும். அதற்கேற்ற ஒழுக்க நெறியை ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் வகுக்கும் போது நேர்மையான வாழ்க்கைக்கு நிலைக்களனாக இருக்க வேண்டிய அடிப்படைகள் சிலவற்றில் கருத்தைச் செலுத்துவது இயல்பே. எனவே, அந் நூல் விளக்கும் பொருள் அறத்தத்துவத்தின் முழுமையுமன்று; அதில் முதன்மை வாய்ந்த சில விட்டுப் போயிருப்பது பின்னர்த் தெரியவரும். நம்முடைய நோக்கம் இந் நூலில் கற்பிக்கப்படும் மையமான அறஇயல் உண்மையின் தன்மையை விளக்குவதும், இந்தியச் சிந்தனை வரலாற்றில் அதன் முதன்மையைக் காட்டுவதுமாகும். அத்துடன், அதன் அறிவுரைக்கு அடிப்படையாக அமைந்துள்ள கொள்கையின் பொதுவான கூறுகளைக் குறிப்பிட முயலுவோம்; ஆனால் அந் நூலில் இங்குமங்குமாகச் சிதறிக் காணப்படுகிற ஏனைய அறிவுரைகளையும் சேர்த்து முழுமையான விளக்கத்தைத் தர முயலவில்லை. இவ் வகையில் பகவத் கீதை முன்பு நாம் பலதிறப்பட்டதாக விளக்கிய மகாபாரதத்தை ஒத்துளது. இக் கவிதையின் தலைமைக் கருத்து, அதனுடைய நடைமுறைபற்றிய அறிவுரையில் இருப்பதால் முதலில் அதனையே எடுத்துக்கொள்வோம். இந் நூல் எக் காலத்தைச் சார்ந்ததென்பதைப்பற்றிப் பெருங்கருத்து வேறுபாடு உளது; ஆனால் அதனுடைய முக்கியமான பகுதிகளிலாவது கி.மு. 200 ஆண்டுக்குப் பிந்தியதாக இருக்க முடியாதென்பதைப்பற்றி அறிஞர்களிடையே இப்போது உடன்பாடுள்ளது. இது நாம் இங்கே கருதும் காலப்பகுதிக்குள் அடங்கிய தேதியேயாகும்.

I

நடைமுறைக்கான அறிவுரையைப்பற்றியவரை எவ் வகையான தெளிவின்மையும் இல்லை என்று கூறினோம். இதற்குக் காரணம், அக் கவிதையின் அமைப்பே யாகும். தொடக்கத்தில் அர்ஜுனன் மனத்தளர்ச்சியுற்றுப் போர்புரிய மறுப்பதைக் காண்கிறோம்; ஆனால் ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் இசையும்படி செய்யவே அர்ஜுனன் போரில் கலந்து கொள்ள உறுதி பூண்டான். 'செய்கையே இக் கவிதையின் அடிப்' படையான அறிவுரை என்று நாம் கொள்ளாவிடின் அக்கவிதையின் முதன்மையான பகுதியான இத் தனிச் சிறப்பு முழுவதையுமே அது இழந்துவிடும். எனவே, செய்கைபற்றிய கொள்கையே (activism), அல்லது கீதை வழங்கும் சொல்தொடரான கர்மயோகமே அதனுடைய அறிவுரையின் மையம் என்று முடிவு செய்யலாம். இத் தொடரின் சரியான பொருளை உணர்வதற்கு அதனை அமைக்கும் இரு சொற்களைத் தனித்தனியாக ஆராய வேண்டியதாகிறது. கர்மம் என்பதன் நேரான பொருள் 'செய்யப்படுவது' (what is done), 'செயல்' (deed)என்பதாகும். இப் பொதுவான பொருளில்

அச்சொல் நூலில் சில இடங்களில் காணப்படுகிறது என்பது மெய் தான்.[1] ஆனால், கீதையின் காலத்தில் வேதத்தில் வழிபாட்டுப் பகுதியில் (liturgical portion) கற்பிக்கப் பெறுகின்ற குறிப்பிட்ட அச் செயல்வகையையே, அதாவது வேள்வியையே அது சுட்டுவ தாயிற்று. அச்சொல் இத் தனிப்பட்ட பொருளில் அக் கவிதையில்[2] வழங்கவில்லை என்று நாம் கூற முடியாவிடினும், அது எவ் வகை யிலும் பொருளில் முதன்மையான ஆட்சி பெறவில்லை. இங்கு அது பொதுவாகக் குறிப்பிடுவது யாதெனின், அக் காலத்தில் தனிப் பட்ட பிரிவுகள் அல்லது வகுப்பைச் சார்ந்த மக்களின் வழிவழி வந்த பழக்கத்துடனும் மரபுடனும் தொடர்புற்றிருந்த கடமை களே யாகும்;[3] அவை வர்ண தர்மங்கள் (varna-dharmas) என்று கூறப்படுகின்றன.[4] மேலும், இந் நூலில் அச் சொல் சில சமயங் களில் நான்காவது ஒரு பொருளிலும், அதாவது இறைவழிபாட்டை யும் அத்துடன் தொடர்புள்ள இறைஅருள் வேட்டல் போன்ற வழி பாட்டுச் செயல்களையும் உணர்த்தும் வகையிலும் வழங்குகிறது.[5] கீதையில் கற்பிக்கப்படும் கர்ம யோகத்தைப்பற்றிச் சிந்திக்கின்ற போது, மேற்குறிப்பிட்ட பல்வேறு பொருள்களில், பொதுவாக மூன்றாவதாக விளக்கப்பட்ட பொருளில், அதாவது திட்டமாக அமையப் பெற்ற எல்லாச் சமூகங்களாலும் ஏதாவது ஒரு வகையில் ஏற்றுக்கொள்ளப் பெறும் சமூகக் கடப்பாடுகள் (social obligations) என்னும் பொருளில் எடுத்துக்கொள்ள வேண்டும், யோகம் என் னும் சொல் ஆற்றலைப் பயன்படுத்தல் (harnessing) (பக்கம் 114) அல்லது 'ஈடுபடுவது' என்று பொருள்படுவதால், கர்மயோகம் என்பதற்குச் சமூகக் கடப்பாடுகளை நிறைவேற்றுதலில் ஈடுபாடு என்று பொருள் கொள்ளலாம். தன் விருப்பமான எல்லாச் செயல் களிலும் குறிப்பிடத்தக்க இயல்பு அவை ஏதாவது ஒன்றை அடையவேண்டும் என்னும் விருப்பத்தினின்றும் எழுபவை என்ப தாகும். இவ் விருப்பம் ஊக்கி அல்லது பயன் என்று கூறப்படு கிறது. நாம் செய்வதறிந்து செயலாற்றும்போது ஏதாவது ஒரு பயனை அடையவேண்டும் என்னும் குறிக்கோளைக் கொண்டுள் ளோம். எடுத்துக்காட்டாக, இப்போது நாம் கருதும் நிகழ்ச்சியில், தன்னுடைய முன்னோர்களின் நாட்டை ஆளவேண்டும் என்னும்

[1] Cf iii. 5; v 8—9.

[2] See iii. 14—15; xviii. 3.

[3] Cf. iv. 15 (purvaih purva-taram krtam) and xviii. 41. பின்ன தில் நான்கு வர்ணங்களும பேசப் பெறுகின்றன.

[4] வர்ண தர்மத்தின் இணையான அஸ்ரம தர்மத்தைப்பற்றி இந் நூலில் மிகுதியாகக் குறிப்பில்லை.

[5] Cf. xii. 10.

விருப்பத்தினுல் அர்ஜுனன் உந்தப்படுகின்ருன்; முன் நிகழ்ந்தவை காரணமாக, வஞ்சகமிக்க தன் தாயாதிகள் கைப்பற்றிய அரசாட்சியை, முடிந்தால், மீண்டும் பெறுவதற்காகப் போர்செய்ய அர்ஜுனன் உறுதிகொள்கிருன். இத்தகைய முயற்சி கர்மத்தில் ஈடுபாடு கொள்வதாகாது. அது கர்மத்தின் பயனில் ஈடுபடுவதாகும்; ஏனெனின் ஈண்டு, கர்மம் என்பது-அதாவது போர்புரிவது-முன்னதாகவே கருதப்பட்ட குறிக்கோளை அடைய ஒரு கருவியாகவே பயன்படுகிறது. கர்ம யோகம் செயலை ஒரு கருவியாகக் கொள்ளாமல் அதனை முடிவான பயனுகவே கருதவேண்டும். அதாவது, செயலினுல் விளையும் பயனைப்பற்றிய எண்ணம் செயலுக்கு முன்பும், செயல் நிகழும்போதும் நம் உள்ளத்தினின்று முற்றிலும் நீக்கப்படவேண்டும். அச் சொல், ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் அயராது மீண்டும் மீண்டும் கூறுவதுபோல, 'ஒரு சிறிதும் பயனைக் கருதாது செயலாற்றுதலையே' சுட்டுகிறது. 'செயலில்மட்டுமே உனக்கு உரிமை உண்டு-அதன் பயனில் ஒருபோதும் உரிமை பாராட்டக் கூடாது'.[1] செயலைப் பின்பற்றி விளைவு எழுகின்றது என்பதில் சிறிதும் ஐயமில்லை. ஆனுல் கர்ம யோகியைப்பற்றியவரை, அவ் விளைவு அவர் கருதும் பயனுக இருப்பதில்லை; ஏனெனின், அது அவரால் விரும்பப்படவில்லை என்பதும், விருப்பத்தின் தொடர்பின்றி எந்தப் பயனையும் கருதமுடியாது என்பதுமே அதன் எளிய காரணமாகும். செயலைப்பற்றிய இந்த அடிப்படையைப் பின்பற்றுவதால் எழும் முதன்மையான விளைவு முழு உள்ளச் சமநிலையுடன் செயலாற்ற முடியும் என்பதாகும். விருப்பம் அல்லது தன்னலம் நம்மை ஆள விடுத்தால் நேர்மையானது எது என்பதை நம்மால் அறிய முடியாமல் அது செய்யக்கூடும்; நாம் நேர்மையான செயலைத் தேர்ந்தெடுப்பதில் வெற்றி பெற்ருலும், அதன் பயனை அடைவதற்காகக் கொள்ளும அளவு கடந்த ஆர்வம் நம்மை நேர்மையான பாதையினின்றும் பிறழத் தூண்டக்கூடும். யோகம் என்னும் சொல் ஓரிடத்தில்[2] இத்தகைய உள்ளச் சமநிலையையே அல்லது 'சம நோக்கையே' உணர்த்துவதாக விளக்கப் பெறுகின்றது. சமூக அமைப்பின் உறுப்பினர்கள் என்னும் வகையில் வழக்கமான முறையில் செயலில் ஈடுபடவேண்டும்; எனினும், அச் செயலினின்றும் தன்னலமான பயன் ஏதும் பெறுகின்ற எண்ணத்தை முற்றிலும் நம் உள்ளத்தினின்று நீக்கிவிடவேண்டும் என்னும் இந்த அறிவுரையே கர்ம யோகத்தின் பொருளாகவும் கீதையின் தனிப்பட்ட அறிவுரையாகவும் அமைந்துளது.

[1] ii. 47.
[2] ii. 48.

துறவைப்பற்றிய எதிர்மறையான குறிக்கோள், செயல் முறை வாழ்க்கையைப்பற்றிய உடன்பாட்டுக் குறிக்கோள் ஆக ஆஸ்திகரிடையே அக் காலத்தில் நிலவியிருந்த இரு குறிக்கோள்களைக் குறிப்பிடும்போது இவ் வறிவுரையின் முதன்மை விளங்கும் (பக்கம் 123). நிவ்ருத்தி (துறவு) என வழங்கப் பெறும் முதல் குறிக்கோள் கர்மம் அனைத்தையும் விடுத்து உலக வாழ்க்கையினின்று அறவே விலகுவதை எடுத்துரைக்கிறது. இரண்டாவது குறிக்கோளான ப்ரவ்ருத்தி, சமூகத்திடையே வாழ்ந்து அதனால் ஏற்படும் கடப்பாடுகளனைத்தையும் செய்வதை ஏற்றதெனக் காட்டுகிறது என்பது உண்மைதான்; ஆயினும் இதில் இருக்கக்கூடிய தன்னலத்தை அது முழுவதும் நீக்கவில்லை. இது சடங்குகள் தொடர்பான செயல்களில் தெளிவாக விளங்குகிறது. அத்தகைய செய்கைகளில் ஈடுபட்டவர்கள் ஆத்மாவின் நிலைத்திருக்கும் தன்மையை உணர்ந்தவர்களாதலால் இவ் வாழ்க்கையில் அவ்வப்போது எழும் தூண்டுதல்களுக்கு ஆளாகாமல் மறுமையில் அடையக்கூடிய நன்மைக்காக முயன்றார்கள் என்பது உண்மையே. எனினும், அவர்கள் நாடியது தங்களுடைய நன்மையையேதான். மறுமையைப்பற்றி அவர்கள் கொண்டிருந்த இந்த நம்பிக்கை இம்மையில் பெறக்கூடிய நன்மைகளின் மதிப்பை அளவிற்குமீறி உயர்வாகக் கருதாமல் தடுத்ததாலும், அவர்கள் அடைய விரும்பியவையும் இம்மை நலன்களை யொத்திருந்ததாலும் அவர்களுடைய முயற்சியும் தன்னலத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டெழுந்தது என்று சொல்லாமலிருக்க முடியாது. மறுமையின் தொடர்பற்ற செயல்களைப் பொறுத்தவரை, கடமைகளைப்பற்றிய அளவிற்கு உரிமைகளிலும் அவர்கள் தங்கள் சிந்தனையைச் செலுத்தினார்கள். பிறருக்குத் தாங்கள் கடமைப்பட்டிருப்பதைப்போலப் பிறரும் தங்களுக்குக் கடமைப்பட்டவர்கள் என உரிமை கொண்டாடினார்கள்; இந்த அளவிற்கு ஆன்மிய வாழ்க்கையைப்பற்றிய அவர்கள் நோக்கம் குறையுடையதாயிருந்தது. (பக்கம் 13). 'ப்ரவ்ருத்தி', 'நிவ்ருத்தி' அல்லது செயல் (action), ஆழ்ந்த சிந்தனை (contemplation) என்று நாம் குறிப்பிடத்தக்க அவ் விரு குறிக்கோள்களின் சிறப்பைக் காத்து, அவ் விரண்டிற்கும் செம்மையான இடைநிலை ஒன்றைக் (golden mean) கண்டுபிடிப்பது கீதையின் நோக்கமாகும். கர்மயோகம் அத்தகைய ஓர் இடைநிலை நெறியாக உளது. செயலை விட்டுவிடாமல் அது துறவு மனப்பான்மையை வைத்துக் கொள்ளுகிறது. அது முயற்சி மிக்க வாழ்க்கையைப் புகட்டுகிறது; எனினும், தன்னலத் தூண்டுதல்களுக்கு அது இடந் தரவில்லை. இவ்வாறாக, இரு குறிக்கோள்களில் ஒன்றையும் விடாமல் இரண்டையும் இணைப்பதால் அவற்றைச் சீர்படுத்தி உயர்வடையச் செய்கிறது. துறவைக் குறிப்பிடும் ஆத்மாவின் தனிப்பட்ட

போக்கு எஞ்சி நிற்கிறது. ஆனல் இப் போக்கு செயலைப்பற்றி ஐயங் கொள்வதில்லை. வேறு வகையாகச் சொன்னல் கீதையின் அறிவுரை 'செயலைத் துறத்தல்' (renunciation of action) என்பதாக இராமல் 'செயலில் துறவு' (renunciation in action) என்பதாக உளது.

பழமையான இந்த இரு குறிக்கோள்களில் ஒன்றன் தூண்டுதலால் முதலில் போரை மேற்கொண்ட அர்ஜுனன், கீதையின் தொடக்கத்தில் நாம் பார்க்கின்றபடி, மற்ருெரு குறிக்கோளின் வயப்படுகிருர். திடீரென அவன் இவ் வுலகத்தைத் துறக்கவும் போரிலிருந்து விலகவும் உறுதிகொள்கிருன். ஆனல் இக் குறிக்கோளை மேற்கொள்ளும் மாணவனிடம் உண்மையான பற்றறுதி முதலில் இருக்க வேண்டும் என்று வற்புறுத்தப் பெறுவதை அர்ஜுனன் மறந்து விடுகிருன். துறவுக்குத் தேவையான பக்குவமின்றியிருந்தும் உலகத்தைத் துறக்க அர்ஜுனன் எண்ணம் கொள்கிருன். அவனுடைய பற்றறுதி (வைராக்கியம்) உண்மையான அறிவுத் தெளிவினின்றும் எழாமல் உற்ருர் உறவினரிடம் கொண்ட பற்றுதலாகிய குறுகிய மனப்பான்மை காரணமாக ஏற்பட்டது என்பதிலிருந்து அவன் பொதுமக்கள் நிலைக்குமேல் உயரவில்லை என்பது தெளிவாகிறது.[1] தம்மவர் என்றும் பிறர் என்றும் வேறுபாடு செய்வதை அவன் இன்னும் விடவில்லை; மேலும், இக் கவிதையின் தொடக்கத்தில் கூறியுள்ளபடி தன்னுடைய செயலின்மைக்கு அவன் தரும் காரணம், உறவினரல்லாத தன் குடிமக்களிடம் அவன் காட்டிய அக்கறையும் முதன்மை வாய்ந்ததன்று என்னும் எண்ணத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது.[2] திடீரெனத் தான் புதுமையான நிலையில் இருப்பதாக உணர்ந்ததே, அவனுடைய பற்றறுதிக்கு அல்லது போர் புரிய விரும்பாததற்குப் பெருமளவு காரணமாகும். எனவே, பிரபஞ்சத்தைப்பற்றியோ அல்லது அதில் தான் மேற்கொள்ள வேண்டிய வாழ்க்கையைப்பற்றியோ அவன் கொண்ட முடிவான கருத்து, அவனை இத்தகைய விருப்பு வெறுப்பற்ற நிலைக்குத் தூண்டவில்லை. அது, அந்த நெருக்கடியான நேரத்தின் ஆற்றலுக்குப் பணிந்த அவனுடைய உள உறுதியின்மையின் விளைவே யாகும். அர்ஜுனனுடைய வைராக்கியமும், அவனே உணராத நுண்ணிய வகையில், போரில் இறுதியாகத் தாம் வெற்றி காணமுடியாமற் போகலாம் என்னும் அச்சத்தாலும் தன்னம்பிக்கைக் குறைவாலும் ஏற்பட்டதாகும். எனவே, ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் குறிப்பிடுவதுபோல அது உள்ளத்தின் உரமின்

[1] Cf i. 31; ii. 6
[2] Cf. i. 13

மையை அடிப்படையாகக் கொண்டெழுந்தது; முடிவில் அது பற்றறுதியனறு (viraga), பற்றுதான் (raga).[1] இன்னும் அர்ஜுனன் இம்மை நோக்குடையவனுகவே விளங்குகிறுன். மேலும், அவன் அத்தகைய செயலற்ற போக்கை மேற்கொள்ளுவது, உலகியலான காரணங்களாலேயே யன்றி முடிவான உண்மையைப்பற்றிய காரணங்களாலன்று. அவன், தனக்காகவோ அல்லது தன் குடும்பத்திற்காகவோ அல்லது தன் இனத்திற்காகவோ அல்லாமல் மன்னனுக்காகவும் நாட்டிற்காகவும் தான் போர் புரிகின்றுன் என்பதை - நேர்மையின் நலன்களுக்கு இடையூறு ஏற்பட்டிருப்பதால் நேர்மையுள்ளம் படைத்த ஒவ்வொருவரையும்போலத் தானும் பழுதடைந்த நிலைமையை ஒழுங்குபடுத்துவதற்காகத் தன்னுலான சிறந்த முயற்சியைச் செய்யக் கடமைப்பட்டவன் என்பதை உணரத் தவறிவிட்டான். அர்ஜுனன் உண்மையான பற்றறுதியினுல் உந்தப்படவில்லை என்பதற்கு அவனுடைய பேச்சில் நிலவி நின்ற துயரமும் உள்ளச் சோர்வும் முடிவான சான்றுக உள்ளன. துயருற்று இருப்பதுடன் அவன் ஐயமும் கொண்டுள்ளான்.[2] ஐயமோ அல்லது துயரமோ வெற்றிகரமான கட்டற்ற நிலையின் உணர்ச்சியை விளைவிக்கக் கூடிய உண்மையான ஆன்மியத் தன்மையின் அடையாளமன்று. ஸ்ரீ கிருஷ்ணரின் அறிவுரை, துயரத்தையும் ஐயத்தையும் அடையாளமாகக் கொண்டுள்ள குறுகிய தன்னலச் சார்பான தூண்டுதல்களை முதலில் அழிக்கவேண்டும் என்பதாம்; அதனைச் செய்வதற்கான வழி, காட்டின் தனிமையை நாடுவதன்று; ஆயின், சமூக வாழ்க்கையின் புயல்களுக்கும் நெருக்கடிக்களுக்குமிடையே கைம்மாறு ஒரு சிறிதும் கருதாது தம்முடைய கடமையைச் செய்து வாழ்வதாகும்.

இந்த அறிவுரை இதற்குமுன் இருந்த நூல்களிலும் காணப்படுவதாகச் சிலரால் கருதப்படுகிறது.[3] அது ஈசோபநிடதத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனுல் அதில் எவ்வகையான விளக்கமும் தரப்படவில்லை. கர்ம யோகம்பற்றிய குறிக்கோள் முற்றிலும் புதியதன்று என்பதை ஏற்றுக்கொண்டாலும், கீதையில் உளத்தில் நன்கு பதியுமாறு விளக்கப் பட்டிருப்பதே பொதுவாக அது ஏற்கப்படுவதற்குக் காரணம் என்பதில் ஐயமேதும் இல்லை. பின் தோன்றிய எந்த ஆஸ்திகக் கொள்கையும் அல்லது தத்துவத் திட்டமும் அதனைப் புறக்கணிக்கவில்லை. பயனை அடையும் பொருட்டே செயலாற்றுவது என்று முன் நிலவிவந்த

[1] ii. 3.
[2] ii. i, and 7.
[3] See Bhandarkar: Vaishnavism, Saivism, etc., p. 27.

கொள்கையைச் செயல் முறையில் ஒதுக்குகின்ற வகையில் அவை அனைத்திலும் பற்றற்ற செயலே வாழ்க்கையின் தொடக்க நிலை ஆயது. இந்துச் சிந்தனைக்குக் கீதை அளித்த தலையாய செல்வங்களுள் ஒன்று ப்ரவ்ருத்திபற்றிய குறிக்கோளை இவ்வாறு மாற்றியமைத்ததாகும். இந்த அறிவுரையைத் தருவதற்குக் காரணமாயிருந்த தனிப்பட்ட சூழ்நிலைகள் மாறியபோதிலும் அது தற்காலத்திற்கொவ்வாத தாகிவிடவில்லை என்பதை உடன் கூறலாம். இக்காலத்தின் தன்மை தன் உரிமைகளை விட்டுக்கொடுப்ப தன்று; அவற்றை வற்புறுத்துவதாகும். அர்ஜுனன் செய்ய விரும்பியது போல், துறவை மேற்கொள்வதற்காக இக்காலத்தில் மக்கள் தங்கள் கடமைகளைத் துறந்துவிடுவார்கள் என்று சொல்லுவதற்கில்லை. இன்னல் இதற்கு எதிரிடையாக உளது. அதாவது, நம்முடைய உரிமைகளை வற்புறுத்துவதிலும், அவற்றைக் கொண்டாடுவதிலும் நமக்குள்ள அளவுகடந்த ஆர்வத்தினால் நம்முடைய கடமைகளைப் புறக்கணிக்க நேரலாம். எனவே, எப்போதும் போலவே இப்போதும் கீதையின் அறிவுரை பெரிதும் இன்றியமையாததாகிறது. காலப்போக்கினால் அதன் மதிப்பு குன்றவில்லை; இது அதன் பெருமைக்கு அடையாளமாகிறது.

இந்த அறிவுரையை நிகழ்த்த, போர்க்களத்தைத் தேர்ந்தெடுத்ததன் பொருத்தம் யாதெனின், வேறெங்குமே இதைப் போல் தனிப்பட்டவரின் நோக்கம் பொதுவியலான நன்மைக்கு முழுவதும் அடங்கி நிற்கவில்லை என்பதேயாம். போர்வீரன், தான் எதற்காகப் போர் புரிகிறான் என்னும் காரணத்தை அறிந்திருக்கலாம். ஆனால் அப் போர் எவ்வாறு முடியும் என்று அவன் உறுதி கூறுவது எளிதன்று. தனி ஆளுடைய நோக்கத்திற்கு இயையப் போர் வெற்றியில் முடியும் எனக் கொண்டாலும், அதன் நற்பயன்களில் பங்கு பெறத் தான் அறிந்தவரையில் அவன் உறுதிகொள்ள முடியாது. எனினும், உறுதியற்ற இந் நிலை, போர்வீரன் என்னும் முறையில் அவனுக்குள்ள பொறுப்பை ஒரு சிறிதும் குறைக்கவில்லை. தன்னால் இயன்ற அளவிற்குச் செவ்வையாகக் கடமையைச் செய்யவேண்டுமாதலால் வினை செய்பவன் என்னும் தன்னுடைய மதிப்பையும் முதன்மையையும் எவ்வளவு மிகுதியாக உணர முடியுமோ அவ்வளவு உணரவேண்டும். ஆனால், அதே சமயத்தில் கடமையைச் செய்வதால் விளையக்கூடிய நன்மையில் தான் பங்கு பெறலாம் என்பதை அறவே மறந்துவிடவேண்டும்.[1] தன்னிலும்

[1] சமஸ்கிருதச் சொற்களைக்கொண்டு இதைக் கூறினால், ஒருவன் தான் கர்த்தா (வினை செய்பவன்) என்பதை முழுவதும் உணர வேண்டுமெனினும், தான் 'போக்தா' (பயன் துய்ப்பவன்) என்பதை அறவே மறந்துவிடவேண்டும்.

பெரிதான ஒரு பொருளின் நன்மைக்காக அவன் பணிசெய்கிறான்; நாடகக் காட்சியில் நடிகன் என்னும் முறையில் தன் பொறுப்பு, உயர்வின் மேல்எல்லையில் உளது என்பதை உணர்வதற்கு மேலாக அவன் எண்ணம் செல்லலாகாது. தன் நலனுக்காக அன்றியும் தன்னால் இயன்ற பெருமளவிற்கு உழைப்பது தன்னலமறுப்பில் மிக உயர்ந்த நிலையைக் காட்டுகிறது; உலகத்தில் இந்த மனப் பான்மைக்கு ஒப்புயர்வற்ற சிறந்த எடுத்துக்காட்டு, போர்க் களத்திலே காண்பதாகும். எனினும், ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் தம்முடைய அன்பனான அர்ஜுனன்மூலமாக மக்களனைவருக்குமே உண்மை யில் பேசுகிறார் என்பதை நினைவில் இருத்தவேண்டும்; மேலும், அந்த அறிவுரையும் முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளபடி தனிப்பட்ட நிலைமைக்குமட்டுமே பொருந்துவதென வரையறை செய்யப்பட வில்லை. வாழ்க்கையில் இதைப் போன்ற இருதலைக்கொள்ளி நிலையில் உள்ள மக்கள் அனைவருக்குமே இவ்வுறை பொருந்துவ தாகும். இந்த விரிவான பொருளில், அது செயலாற்றலே மனிதனுடைய இயல்பு என்று கருதுவதுடன் மக்கள் வாழ்வில் இவ்வியல்பைப் புறக்கணிக்கின்ற அல்லது குறைக்கின்ற எந்தக் கொள்கையும் சரியன்று என்பதையும் தன் அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. இந் நூலின்கண் எந்த மனிதனும் முற்றிலும் செயலை விட்டுவிட முடியாது என ஒரு முறைக்கு மேலாகவே கூறப்பட்டுளது;[1] ஆனால், இயல்பாக அமைந்துள்ள இச் செய லாற்றல் சரியானபடி செலுத்தப்பட வேண்டும். இல்லையேல், அது தன்னலமுள்ள அல்லது உலகியல் பயன்களை அடையும் பொருட்டுக் கையாளப்பட நேரிடுவதுடன், அதனால் வாழ்க் கையில் எந்த உயர்ந்த நோக்கத்திற்காக மனிதன் வாழ்கிறானோ அதனை மறைப்பதற்கு ஏதுவாகிவிடும்.

எதனை நோக்கிச் செயலாற்றல் நிகழவேண்டும்?—இவ் வினா விற்கு விடை அளிக்கும் வகையில் அனைவரும் தத்தம் கடமைகளைச் செய்யவேண்டும் என்பதைக் கீதை வற்புறுத்திக் கூறுகிறது. 'உயர்ந்ததாயினும் அல்லதுதாழ்ந்ததாயினும் தனக்கென ஏற்பட்ட பணியை ஒருபோதும் புறக்கணிக்கலாகாது'.[2] ஒருவரின் செயல் அவருக்கென ஏற்பட்டதாக (ஸ்வதர்மமாக) உள்ளபோது, அதன் இயல்பான மதிப்பைச் சிறிதளவே அல்லது இல்லாததாகவே கொள்கிறது. ஸ்வதர்மம் என்னும் சொல் விரிவான பொருளைப் பெற்றிருக்கலாம்; ஆனால் இத் தனிப்பட்ட சூழ்நிலையின் தேவைக் கேற்பவும் இந் நூலில் பலமுறை குறிப்பிடப்பட்டிருப்பதைப்

[1] Cf. iii. 5; xviii. 11.
[2] xviii. 47-8.

போன்றும் அது சமூகத்தின் பெரும் பிரிவுகளைச் சார்ந்த கடமைகளைமட்டுமே என்று சொல்லாவிடினும் அவற்றையே முதன்மையாகக் குறிப்பிடுகிறது. வேறு வகையாகச் சொன்னால், நிறைவேற்றும்படி இங்கே முக்கியமாகக் கூறப்படுவன சமூகத்தைக் கட்டிக் காப்பதற்குத் தேவையான சமூகக் கடப்பாடுகளே. இதற்குமேல் அவர்களுடைய கடமைகளை வர்ணிக்க முயலவில்லை என்பது இந் நூலில் அடங்கியுள்ள அறிவுரை, செயல்முறையையே பெரிதும் வற்புறுத்துகிறது என்பதற்குச் சான்றாக உளது. அது, வாழ்க்கையில் தோன்றும் ஒவ்வொரு நிலைமைக்கும் பொருத்தமான செயல்களை விவரிக்க இயலாமையை உணர்வதுடன் அச் செயல்கள் யாவை என உறுதி செய்வதை அவரவர்களின் நல்லறிவுக்கு அல்லது உடனடியான தீர்மானத்திற்கு விட்டு விடுகிறது. இரண்டோர் இடங்களில்[1] அத்தகைய கடப்பாடுகள் யாவை என்று சுட்டிக்காட்டும் முயற்சி இருப்பினும் இம் முயற்சி பொதுவான முறையில்தான் காணப்படுகின்றது. ஒவ்வொருவரும் தம்முடைய தர்மத்தைக் கடைப்பிடிக்கவேண்டும் என்றுமட்டும் ஆணை இடுவது தெளிவற்ற நிலையில் விடுவதாகச் சிலர் நினைக்கக் கூடும். ஆனால், இந்த அறிவுரை வகுக்கப் பெற்ற காலத்தில் சற்றே எளிதாய் அமைந்திருந்த சமூகத்தில் — பல்வேறு வகுப்பினரின் கடமைகள் யாவை யென்பது தெளிவாக நன்கு அறியப்பட்டிருந்தது என்பதை நாம் நினைவுகொள்ளவேண்டும். எப்படியும் இங்கு அர்ஜுனனுடைய ஸ்வதர்மம் எது என்பதைப்பற்றி ஐயமேதுமில்லை. சமூகத்தில் தனிப்பட்டவரின் நிலையைப் பொறுத்துள்ள சார்புற்ற கடமைகளுக்கு (relative duties) அளிக்கப்பட்டுள்ள முதன்மை, நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டதுபோல், ஒழுக்கம்பற்றிய சிக்கல் இங்கு முழுமையாகக் கருதப்படவில்லை என்பதையும் காட்டுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, இந் நூலின் ஓ அதிகாரத்தில் மக்களினம் முழுவதையுமே தெய்வத்தன்மையுடையவர், அசுரத்தன்மையுடையவர் என இரு பெரும் பிரிவுகளாக வேறுபடுத்திச் செல்லும் போக்கின் இடையே வருவதைத் தவிர, வேறெங்கும் (நிலைமைக்கேற்ப அன்றித்) தன்னிலேயே சரி என வர்ணிக்கக் கூடியது யாதென்பதைப்பற்றி ஒரு குறிப்பும் இல்லை.[2] அது, கூடிவாழும் மனிதப் பண்பை வற்புறுத்துவதுடன், பொதுவாகக் கூறுமிடத்து எந்த வகுப்பின் உறுப்பினனாக உளனோ அவ் வகுப்பினின்றும் மனிதனைப் பிரித்துப் பார்க்க மறுக்கின்றது.

[1] ii. 31—8; xviii. 41-4.
[2] Ch. xvi.

இதுவரை நாம் கூறியதிலிருந்து, கர்மயோகி நோக்கம் ஏது மின்றிச் செயலாற்றுவதாகத் தோன்றுகிறது. எனினும், தன் விருப்பமான எந்தச் செயலும் ஏதாவது ஓர் ஊக்கியின்றி நிகழ் வதாகக் கருதக்கூடியதன்று. விருப்பமற்ற இயற்றிநிலை ஒரு கட்டுக் கதை என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அவ்வாறுயின், இங்கு, முயற்சிக்கு ஊக்கியாக உள்ளது எது? (1) நெஞ்சமுக்கை நீக்குவது அல்லது ஆத்மாவைத் தூய்மை செய்வது எனப் பொருள்படும் ஆத்ம சுத்தி (Atma Suddhi)[1] என்றும், (2) கடவுளின் (ஈசுவரன்) நோக்கத்தை நிறைவேற்றும் வகையில் பணிசெய்வது[2] என்றும் இந் நூலில் இரு விடைகள் இவ் விஞவிற்கு உள. இதனுல் அறிவுரையில் கலப்பு உளது என்பது உணர்த்தப்படுகின்றது. எந்த நோக்கத்துடன் ஒரு வன் செயலில் ஈடுபடுகிறுன் என்பது இவ் விரு குறிக்கோள்களின் படி வேறுபடும். ஒரு குறிக்கோளின்படி, எந்தச் செயலும் தான் உறுப்பினுக உள்ள சமூகத்தின் பொருட்டுச் செய்யப்படுகிறது; மற்றொன்றின்படி பயனைக் கடவுளுக்கு உரிமையாக்கி அவர் பொருட்டாகச் செய்யப்படுகிறது. பிறருக்குச் செய்யவேண்டிய கடமையாக ஒரு குறிக்கோளில் தோன்றுவது மற்றொன்றில் இறை பணியாகத் தோன்றுகிறது. முன்வகையைச் சார்ந்த செய்வான் (agent) சூழ்நிலையுடன் தனக்குள்ள தொடர்பை நேரிடையாக உணர்வதுடன் அதனுல் அதனிடம் அன்பு செலுத்த வேண்டிய கடமையை உணர்கின்றுன்; பின்வகையைச் சார்ந்தவர், திரு மேனியுடையவராகவும் உலகத்தோடு இடையருத் தொடர்பு உடையவராகவும் (God conceived as a personality) கடவுளை நினைத்து அவர் இருப்பை மட்டுமே உணர்வதனுல், தாம் செய்யும் எந்தச் செயலையும் இறைப்பணியாகவும், எனவே கட்டாயம் செய் யப்பட வேண்டியதாகவும் கருதுகிறுர். ஆனுல், செயலைக் கடமை யாக நோக்கினுலும் அல்லது இறைபணியாகக் கருதினுலும் அது எல்லாப் பொருளிலும் பற்றற்றதாகாது (disinterested). முதலா வது குறிக்கோள், தன்னை வெல்வதை (self-conquest) அல்லது அக நிலையான தூய்மையை (subjective purification) நோக்கமாகக் கொண்டுளது; இரண்டாவது, கடவுளால் உறுதியளிக்கப்பெற்ற பாதுகாப்பை-தெய்வத் தன்மை வாய்ந்த எவனும் அழியமாட் டான்: எனதன்பன் அழியான்-(Na me bhaktah pranasyati)[3]-எதிர் பார்க்கிறது. ஆனுல் கர்மயோகம் இவ்வாறு விருப்பத்தினுல் உந் தப்படுவதானுல் பற்றறுதி என எப்பொருளில் அது வர்ணிக்கப் பட்டது என்னும் கேள்வி எழலாம். இக் கேள்விக்கு விடை அளிக்

[1]v II.
[2]iii. 30; ix. 27.
[3]ix. 31.

கையில், நாம் முன்பு கூறியதை நினைவுகூர்தல் வேண்டும். மனிதனுக்கு இயல்பாக அமைந்துள்ள செயலாற்றலைச் சரியானபடி நெறிப்படுத்தாவிடின் அது வாழ்க்கையில் அடைய வேண்டிய உயர்ந்த நோக்கத்தை அவனுக்கு மறைத்துவிடும் வழியாக அமைந்துவிடும். அத்தகைய உயர்நோக்கத்தை ஒழுக்க நேர்மைக்ும் மேம்பட்ட ஒன்றெனக் கீதை கருதுகிறது. அது, உலகியல்பான விருப்பத்தை - முறையானதெனப் பொதுவாகக் கருதப்படுகின்ற வகையையுங்கூட - நீக்குவதையே நோக்கமாகக் கொண்டுளது. அல்லது வேறுவகையாகச் சொன்னால், அது நம்முடைய தூண்டுதல்களை அறிவியலாக ஆக்குவதில் மனநிறைவு கொள்ளவில்லை; அவற்றை ஆன்மியத்தன்மையுறச் செய்யவேண்டும் என்று கருதுகிறது. அது, இம்மையில் ஏற்படும் விளைவுகளைப் பெறவேண்டும் என்பதைப்பற்றிய எண்ணம் ஏதுமற்ற செயல்மிக்க வாழ்க்கையே அக வாழ்க்கையின் ஊற்றுகளைத் தடையின்றி எழச் செய்கின்றது என்றும், மனித வாழ்க்கையின் ஒரே நோக்கம் இந்த அக வாழ்க்கையின் வளர்ச்சியே என்றும் கற்பிக்கிறது. பயன்களைப் பற்றிய சிந்தனையிலிருந்து நம் மனத்தைத் திருப்பி உண்மையான குறிக்கோளுக்குச் செலுத்துகின்ற பாதையை அமைக்கின்ற அளவில்தான் கர்மயோகம் பற்றற்றதாகிறது; அது, குறிக்கோள் ஏதும் அற்றதன்று; எனவே, ஊக்கிகளை அறவே விலக்கிவிடவில்லை; நம்முடைய செயல் யாதாயிருப்பினும் அதற்கு ஒரே ஊக்கியை,[1] அதாவது, நம்முடைய ஆன்மிய இயல்பை மேம்படுத்துவதை அளிக்கிறது. ஆக, இவ் வறிவுரை விளைவுகள் எப்படி இருப்பினும் சமூகக் கடப்பாடுகளை நிறைவேற்றவேண்டும் என்பதை வற்புறுத்துவதனால் தனிப்பட்டவரைப் புறக்கணிப்பதாகத் தோன்றியபோதிலும் அது உண்மையில் அவ்வாறு செய்யவில்லை: ஏனெனின், அதே நேரத்தில் அது இதைவிட உயர்ந்த வாழ்க்கை நிலையில் அவர்கள் முன்னேறுவதற்கான வழியையும் ஏற்படுத்துகின்றது.

இந் நிலையில் அடையவேண்டிய குறிக்கோள், கர்மயோகி கடைப்பிடிக்கக்கூடிய இருவகையான நோக்கத்தின்படி இரு வழிகளில் கருதப்படுகின்றது. 'நெஞ்சழுக்கை நீக்குதலே' அதன் நோக்கமாயின் 'தன்னையுணர்தலே' (self-realization) அதன் குறிக்கோளாகும்; அடுத்தபடியாக, கடவுளின் நோக்கங்களை நிறைவேற்றுவதாயிருப்பின், அதன் குறிக்கோள் 'கடவுளை அடைவதாகும்' (God-realization). இவற்றுள் முதலாவது, பெரிதும் உபநிடதத்தில் உள்ளதைப்போலவே இங்கு உணர்ந்துகொள்ள வேண்டி

[1]Cf. Samkara on Br. Up. (Anandasrama Edn.) pp. 57-58.

யது; அது பிரமம் ஆதல் (becoming Brahman: brahma-bhuyam)[1] அல்லது பிரமத்தில் ஒடுக்கம் (absorption in the absolute) ஆகும். இரண்டாவது குறிக்கோள், முதல் குறிக்கோளின் செல்வாக்கின் பயனுகக் கடவுளில் இரண்டறக் கலப்பதாகச் சில வேளைகளில் தோன்றினுலும், 'என்னையே நினைத்துக் கொண்டு இங்கிருந்து செல்வோன் என்னில் கலந்துவிடுவான்'-[2] இது கடவுளின் திருமுன் சேர்தல் (reaching the presence of God) ஆகும்.[3] இங்கு முக்கியமாகக் கவனிககவேண்டியது யாதெனின், தனித்தன்மை (individuality) இறுதிநிலையில் நிலைத்திருக்கின்றதா-வரையறையுற்றது வரையறையுற்றபடியே நிறைவுடைமை எய்த முடியுமா-என்பதாகும். பரம்பொருட் கொள்கை, நிலைத்திருக்க முடியாதெனத் தீர்வு செய்கிறது: கலப்பற்ற கடவுட் கொள்கை (purely theistic view) அதற்குச் சார்பாயுளது. பின்னது, தனிப்பட்டவர் கடவுளுடன் ஒன்றுவதை ஏறறுசகொள்ளாவிடினும் தனிப்பட்டவரின் இயற்றிநிலை தெய்விக இயற்றிநிலையுடன் இரண்டறக் கலப்பதை ஒப்புக்கொள்ளுகிறது. குறிக்கோள் எதுவாயினும்-பிரமமாதலாயினும் அல்லது கடவுளின் திருமுன் சேர்வதாயினும் சம்சாரம் (samsara) அல்லது நன்மை, தீமைகளின் இருப்பிடம் கடந்து செல்லப்படுகிறது. குறிக்கோளை - குறிப்பாக, இறந்த பின் அடையப்படுவது என்னும் இரண்டாவது குறிக்கோளைச் சுட்டிக் காட்டுவதாகப் பல கூற்றுகள் இந் நூலில் இருப்பினும்[4] அதில் நிலவும் கருத்து, குறிக்கோள் இம்மையிலேயே அடையக்கூடியது என்பதாகும்.[5] நிறைவு எய்தியவரைப்பற்றி ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட அழகிய வர்ணனை உள[6]; மேலும், பதினோராவது அதிகாரத்தில் அன்பர் கடவுளை நேர்முகமாகக் கண்ட காட்சியைப்பற்றிய உணர்ச்சிமிக்க வர்ணனையைக் காண்கிறோம்.[7] நிறைவெய்திய நிலையின் தன்மை 'முழு நிறைவான வாழ்க்கை' ('the life absolute') 'கடவுளுள் இருத்தல்' ('dwelling in God')[8] என்று பல்வேறு சொற்களால் குறிக்கப்பெறும் அமைதி ஆகும். ஆயின், தன்னை உணர்தலையே குறிக்கோளாகக் கொண்டவரின் போக்கில் ஞானமும் மற்றவரிடம் பக்தி அல்லது

[1]xviii 53.
[2]iv. 9; ix. 25.
[3]viii 5
[4]viii. 5.
[5]Cf. v. 19 and 26.
[6]ii. 55-58. xiv 22-25.
[7]'உனக்கு ஞானக்கண் கொடுக்கிறேன்' (divyam dadami te chakshuh) என xi. 8இல் வருவதைக் காண்க.
[8]Cf. ii. 72; xii. 8.

கடவுளிடம் ஈடுபாடும் எடுப்பாக உள்ளன. முன்னதில், கர்ம யோகம் 'அனைத்துயிர்களில் தன்னைக் காண்பதும் தன்னில் அனைத் துயிர்களைக் காண்பதுமான'[1] அறிவுவிளக்கத்தில் (enlightenment) நிறைவு பெறுகின்றது. பின்னதில் அது கடவுளுடன் அன்பாக உற வாடுவதில் நிறைவு பெறுகின்றது. ஒன்றினை அறிவுவிளக்கமான குறிக்கோள் என்று நாம் வர்ணித்தால், மற்றொன்று அன்பு இய லான குறிக்கோளாகிறது; ஆயினும், அது கடவுளிடத்து அன்பாக வும் அவர்மூலமாக அவருடைய படைப்பிற்குக் காட்டும் அன்பாக வும் உளது. நாம் கீதையை அறிவுவிளக்கம்பற்றிய சமய நூலா கவோ அல்லது அன்புபற்றிய சமய நூலாகவோ கருதினாலும் அது எவ் வகையிலும் செயல்பற்றிய சமய நூலாகவே (gospel of action) உளது.

இதன் தொடர்பாக இங்குத் தனிப்பட்ட முறையில் கருத வேண்டியது யாதெனின், நம்முடைய புறச்செயல்கள் எதுவும் அக அமைதியுடன் பொருத்தமற்றனவாக இல்லாதிருப்பதால் கீதை நிறைவெய்திய நிலையிலும் பணியைத் தொடர்ந்து நிகழ்த்த வேண்டுமெனக் கூறுகிறது என்பதாம். ஈண்டு, கீதை செயலுக்கு மிக உயர்ந்த நிலையைத் தருவதைக் காண்கிறோம். செயலை முற்றி லும் துறக்கக் கூடியதென எந்தக் காலப் பகுதியையும் அது கருத வில்லை. செயலற்ற நிலையையும் கிட்டத்தட்டத் தவறான செயலைப் போலவே அது கருதுகிறது. உபநிடதங்களில் புகழ்ந்து கூறப் பட்ட விதேஹ நாட்டு மன்னரான ஜனகரும், ஸ்ரீ கிருஷ்ணரும் இதற்கு எடுத்துக்காட்டுகளாக உளர். ஒருவர் நிறைவு எய்திய வராகவும், மற்றொருவர் எப்போதுமே அதனை உடையவராகவும் இருப்பதால் இருவருமே[2] ஒத்த வகையில் செயல்படுபவராக உளர். அத்தகைய நோக்கம், செயலற்ற நிலை யாவற்றிலுமிருந்து சந்நியா சத்தைப் பிரிப்பதன்மூலம் சந்நியாசம்பற்றிய கருத்தை முற்றிலும் மாற்றிவிடுகிறது ; மேலும், துறவுபற்றிய குறிக்கோள் (ideal of nivrtti) அடைந்த இந்த மாற்றத்தில் கீதையால் இந்துச் சிந்தனைக்குத் தரப்பட்ட முதன்மை வாய்ந்த மற்றொரு கருத்துச் செல்வமும் உளது. எனவே, கர்மயோகம் என்பது இரு பொருளில் உணர வேண்டியதாகும் - ஒன்று: யோகம் பயில்வோன், அசை வற்ற உறுதியுடன் தன்னலமான செயல்களினின்றும் அவ்வப் போது தன்னை விலக்கிக்கொள்ளத் தன்னுள் நிகழ்த்தும் போரை உணர்த்தும் முந்தையநிலை; மற்றொன்று பிந்தைய நிலை - இந் நிலை யில், உண்மையை உணர்ந்தவுடன், போர் நின்றுவிடுகிறது; தான்

[1]vi. 29. Cf. iv 33.
[2]iii. 20. 28.

அடைந்த அக அமைதியைப் புறத்தே காட்டும் நேர்மையான நடத்தை தன்னியல்பாக எழுகிறது. கர்ம யோகமே முதலாவது கூறப்பட்ட பொருளில், அதாவது துணைப்பொருளாக[1] உள்ளதில் கீதையின் அடிப்படைக் கருத்தாக அமைந்துளது. இரண்டாவது பொருளில் அது ஆன்மிய நாட்டமுள்ளவர் கருத்தில் கொள்ள வேண்டிய குறிக்கோளின் சிறப்பியல்பாக அவ்வப்போது தோன்று கிறது.

இங்கு எடுத்துக்கொண்ட பொருளிலிருந்து மேற்செல்வ தற்குமுன் இந் நூலில் முன்னர்ச் சுருக்கமாகவாயினும் கருதிய முதன்மை வாய்ந்த கேள்வியைப்பற்றிக் குறிப்பிட வேண்டும்.[2] இதுவரை விளக்கிவந்த அறிவுரை மனிதன் தான் விரும்பும் வாழ்க்கை முறையை வகுத்துக்கொள்ளத் தன்னுரிமை பெற்றுள் ளான் என்பதை முற்கோளாகக் கொண்டுளது. ஆனால், அவன் தன்னுடைய இயற்கையின் (பிரகிருதியின்) போக்கிலேயே நடக்க முடியும் என்று தோன்றுகிறது ; மேலும், அவ் வியற்கை தீமையே மிகுந்ததாயிருக்கும்போது நேர்மையான நெறியைக் கடைப்பிடிக் குமாறு வற்புறுத்துவது சிறிதும் பயனளிக்காது என்று சொல்ல லாம். இந்தத் தடைக்கு விடையாக, கீதை முதலில் தீய வழியில் செல்லும் மனநிலை எவ்வாறு செயல்படுகிறது என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுகிறது. 'புலனால் அறியப்படும் ஒவ்வொரு பொருளைப்பற்றி யும் எப்போதும் விருப்பு அல்லது வெறுப்பு உளது. அவையே ஒரு வருடைய எதிரிகளாக இருப்பதால் அவற்றுள் எதற்கும் வசப்பட லாகாது.' அதாவது, தீய மனநிலை தானாகவே செயல்படுவது அன்று ; ஆயின், கீழ்த்தரமான அல்லது இதன் தொடர்பாக இங்குப் புலன்வழிச் செல்லும் அகம் என வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளதை எப்போதும் தூண்டுவதனால் நிகழ்கிறது. 'புலன்களும், மனமுமே அதனுடைய இயல்பான இருப்பிடம் ; அவற்றின் மூலமாகவே அது மனிதனை மயக்குகிறது. அழிவைச் செய்யும் பகைவனைப் பணியச் செய்யும்பொருட்டு முதலில் அவற்றை நீ கீழ்ப்படியச் செய்'. அர்ஜுனன் தவறாகக் கருதியபடி நாம் நம்முடைய விருப் பத்திற்கு மாறாகத் தீமையைச் செய்யுமாறு உந்தப்படவில்லை (அனிச்சன்). தூண்டுதலுக்கு இடந் தருவதற்காகப் பொறுப்பு ஏற்க வேண்டும் என்னும் அளவிற்கன்றி, வெறும் தூண்டுதல் காரணமாக நிகழும் எதிர்ச் செயலுக்காக ஒருவன் பொறுப்பாளி யாகமாட்டான். அறஇயல் தீர்ப்பு அளிக்கவேண்டிய மற்றச் செயல்களைப் பொறுத்த அளவில் அவை எப்போதும் தீர்மானித்

[1] Cf. vi. 6. vi. 3.
[2] See iii. 33-43.

துச் செய்யப்பட்டவை யாதலால் செவ்வையாக எண்ணிப் பார்த்து வேறு வகையாகச் செய்திருக்கக்கூடிய வாய்ப்பு, செய்வோனுக்கு இருந்திருக்கிறது. அவன் சரிவர எண்ணிப் பார்க்காமல் புலன்வழிச் செல்லும் அகத்தின் தூண்டுதல்களுக்குப் பணிந்து அந்த வாய்ப்பினை இழக்கலாகாது. ஆனால், அந்த அகத்தைப் புறக்கணிக்க முடியுமா என்னும் வினா இன்னும் இருந்துகொண்டு தான் இருக்கிறது. அதற்கு விடை, நாம் உறுதி பூண்டால்மட்டும் அவ்வாறு செய்ய முடியும் என்பதே ; ஏனெனின், நம்முள் அதைக் காட்டிலும் உயர்ந்த ஓர் அகம் இருப்பதை நாம் உணர்கின்றோம். 'புகையினால் தீ சூழப்பட்டிருப்பதைப்போல' அது பாதி மறைந்த நிலையில் இருக்கலாம். ஆனால், மக்கள் என்னும் முறையில் நமக்குக் கட்டாயமாகத் தெரிந்தபடி அகத்தே நம் விருப்பத்திற்கும் இயற்றி நிலைக்கும் போர் எழ அது காரணமாக உளது. இந்தப் போரை உணர்வில்தான் நல்லதைத் தேர்ந்தெடுக்கக்கூடிய வாய்ப்பும் உளது. ஏனெனின், முடிவாக வெறும் விலங்கு நிலைக்கு இழிந்து விடாலன்றி, உயர்ந்த அகத்தின் தன்மை யாதெனின், இழிந்த அகத்திற்கு ஒருபோதும் பணியாதிருப்பதாகும். 'தன்னைத்தானே நிலைபெறுத்துக் கொள்ளவேண்டும்' (steady the self by the self)[1] என்று அமைதியான சிறுகுரல் அகத்தே ஒலிப்பதை மனிதன் புறக்கணிக்க முடியாது என்னும் உண்மையைக் கீதை அடிப்படையாகக் கொள்கிறது; இரண்டு அகங்களில் கீழ் நிலையிலுள்ள அகம் பின்பற்ற விரும்பும் நோக்கங்களைக் கருத்தில் கொள்ளாது செயற்படுதல் நன்றெனக் கூறுகிறது. எப்பொழுதும் அல்லது அடிக்கடி தன்னலமான நோக்கம் தலைகாட்டுகிறபோதெல்லாம் உயர்ந்த நோக்கத்தால் தாழ்ந்த நோக்கத்தை மாற்ற வேண்டியதில்லை என்பதை நினைவு கொள்ளவேண்டும். அது செயலளவில் இயலாததாகவும் இருக்கக்கூடும். உண்மையான குறிக்கோளை முடிவாக ஏற்றுக்கொள்வதன்மூலம் பாதுகாப்பாக இருக்கவேண்டும் என்றும், இயைந்த பொருத்தமுள்ள ஒரே ஒரு நோக்கத்தை ஏற்றுக்கொள்வதன்மூலம் நம் செயல்கள் அந்நோக்கத்தை வெளிப்படுத்துவனவாக இருக்க வேண்டும் என்றும் கீதை கூறுகிறது. நம்முடைய வாழ்க்கையில் செய்யவேண்டிய பல செயல்களின் கட்டாயமான வேறுபட்ட குறிக்கோள்களுக்குப் பதிலாக ஒரேபடித்தான (uniform) நோக்கத்தை, அதாவது நம்முடைய ஆன்மிய மேம்பாட்டையே மேற்கொள்ளுமாறு சொல்வதன் பொருளும் அதுவேதான். இவ் வழியில் முன்னேற்றத்திற்கான இடைவிடாத தற்பயிற்சி (self-training) தேவைப்படுவதுடன் அது அரிதாகவும் நீண்ட காலத்ததாகவும் இருக்கக்கூடும்.

[1]iii. 43.

ஆனால், நம்முடைய ஆன்மிய வளர்ச்சிக்காக நாம் செய்கின்ற செயல் எதுவும் வீண் போகாதென உறுதியளிப்பதன் மூலம் மிகச் சிறந்த உழைப்புக்கான ஊக்கத்தைக் கீதை நமக்கு அளிக்கின்றது. 'அத்தகைய உழைப்பு ஏதும் வீண் போவதில்லை ; அல்லது அது பயன் அளிப்பதற்கு எந்தத் தடையும் இல்லை. நாம் செய்வது சிறிதேயாயினும், அது நம்முடைய குறிக்கோளுக்கு அருகே அடையச் செய்யும்';[1] மேலும், 'அன்பானவனே, நன்மையைச் செய்பவன் என்றும் துன்பமடைவதில்லை'.[2] இங்கேதான் அவ் வறிவுரை உதவுகின்றது. உண்மையான ஆத்மாவைப்பற்றி நம் கருத்தைத் தெளிவுபடுத்துவதுடன் செல்ல வேண்டிய நெறியில் செல்லவும் அது நம்மை ஊக்குவிக்கிறது. இங்கு ஆராயப்படுவது இயற்றி நிலையின் கட்டற்ற நிலையைப்பற்றி நன்கு பழக்கமான கேள்வியாகும். ஆயினும், கீதை தன்னுடைய ஆராய்ச்சியின் எல்லையை இந்தச் சூழலில் எழுகின்ற கேள்விக்கு, அதாவது, 'உயர்ந்த வாழ்க்கைக்குச் செல்லும் நெறியை மனிதன் தேர்ந்தெடுக்க முடியுமா' என்பதற்கு, வரையறை செய்துகொள்கின்றது.

கர்மாவைப்பற்றிய கொள்கையில் கீதையின் அறிவுரை நம்பிக்கை கொண்டுள்ளதால், இந்தக் கொள்கைக்கு இன்றியமையாத கட்டாயத்துடன் கட்டற்றநிலை எவ்வாறு பொருந்தும் என்று அதனுடன் தொடர்புகொண்டுள்ள கேள்வியைப்பற்றியும் சுருக்கமாகக் குறிப்பிடுவோம். நம்முடைய செயல் ஒவ்வொன்றும் கடந்த காலத்தில் நாம் செய்தவற்றின் தவிர்க்க முடியாத விளைவானால் ஒழுக்கம்பற்றிய பொறுப்பு அற்றுப்போவதுடன் தன்முயற்சியும் பொருளற்றுப் போய்விடும். இதைப்பற்றிக் கருதும்போது நாம் செய்யும் ஒவ்வொரு செயலும் இரட்டை விளைவை ஏற்படுத்துகிறது என்பதை நினைவுகொள்ளவேண்டியது கட்டாயமாகிறது. கர்மாபற்றிய கொள்கைப்படி, செயலின் நேர்முகமான விளைவு என்று கூறத்தக்க துன்பம் அல்லது மகிழ்ச்சியை அது உண்டாக்குகிறது என்பது மட்டுமன்று. ஆனால், வருங்காலத்திலும் அச்செயலை மீண்டும் செய்யும்படியான போக்கையும் நம்முள் நிறுவுகின்றது. இந்தப் போக்கு சம்ஸ்காரம் (samskara) என்று கூறப்படுகிறது; கர்மாவின் நேர்முகமான விளைவு பலன் (phala) என்று வழங்கப்பெறுகிறது. ஒவ்வொரு செயலும் அதன் பயனைக் கட்டாயம் கொடுத்தே தீரும் ; அவ்வாறு செய்வதைக் கடவுளாலும் தடுக்க முடியாது. ஆனால், கர்மாபற்றிய கொள்கையில் (karma theory) உள்ள கட்டாயத் தன்மை அவ்வளவேதான். சம்ஸ்காரங்களைப் பொறுத்தவரை, அவை செயல்களில் தம்மை

[1] ii. 40. [2] vi. 40.

வெளிப்படுத்திக்கொள்ள முயலும்போது அவற்றை நெறிப்படுத்து வதற்கான முழு ஆற்றலையும் நாம் நம்முள்ளேயே பெற்றுள்ளோம். எனவே, பொறுப்பை விலக்குவதாகவோ தன்முயற்சியைப் பொருளற்றதாகவோ செய்யும் எதுவும் அந்தக் கொள்கையில் இல்லை. நேர்முகமான விளைவு அல்லது பயனை அளித்து அதினின் றும் தப்ப முடியாமற் செய்கிற கட்டாயத்தன்மை நம்மை ஊக்கம் இழக்கச் செய்வதற்குப் பதிலாக நம்மை உழப்பிற்குத் தூண்ட வேண்டும். நம்முடைய கட்டுப்பாட்டுக்கு அப்பாற்பட்ட கடந்த காலச் செயல்களின் விளைவாக நிகழ்காலத்தில் என்ன நடக்கக் கூடும் என்பதைப் பொருட்படுத்தாமல் வருங்காலத்திற்காக நம் பிக்கையுடன் செயலாற்ற அது உதவி அளிக்கவேண்டும். கர்மம் பற்றிய கொள்கையின் முதன்மை வாய்ந்த செய்தி யாதெனின், முரண்பாடாகத் தோன்றியபோதிலும் ஒரே நேரத்தில் அது நம் பிக்கையையும் துறவையும் தருகிறது - அதாவது, எதிர்காலத் தைப்பற்றிய நம்பிக்கையையும் நிகழ்காலத்தில் நடக்கக்கூடிய தைப்பற்றி துறவு மனப்பான்மையையும் தருகிறது. அது ஊழ்க் கொள்கை (fatalism) அன்று. ஆனால் அதற்கு முற்றிலும் மாறு பட்டதாகும்.

II

கொள்கை இயலான அறிவுரையைப்பற்றி நாம் கருதும் போது, முன்னமேயே கூறியுள்ளபடி, அது பின்னணியாகவே அமைந்துளது என்பதையும், எனவே அதைப்பற்றிய விவரங்கள் தெளிவாக வரையறை செய்யக்கூடியனவாக இல்லை என்பதையும் காண்கிறோம். ஆனால் அது பல கொள்கைகளின் கலவை என்பது வெளிப்படை. அந் நூலில், பரம்பொருளைப்பற்றிய பிரபஞ்சமில் கொள்கையைக் காட்டிலும் (acosmic), பிரபஞ்சக் கொள்கையை (cosmic) வற்புறுத்தும் உபநிடதச் சிந்தனைப்போக்கு உள்ளதென் பதை அனைவரும் கண்டுகொள்வர். உபநிடதங்களிலிருந்து எடுக் கப்பட்ட சொற்றொடர்கள் இந் நூல் முழுவதிலும் காணப்படுவ துடன் அவற்றிலிருந்து மேற்கோள்கள் எனக் கருதத்தக்கவையும் சில இடங்களில் காணப்படுகின்றன.[1] நேர்முகமாகவும் மறை முக்மாகவும், இருவகையாலும் உபநிடதங்களைச் சுட்டும் குறிப்பு கள் அந் நூல் முழுவதும் வேதாந்த இயல்பானது என்று நினைக்கத் தூண்டுகின்றன. இதுவே மரபுவழி வந்த கருத்து என்பதை, உப நிடதங்களைப் பசுவாகவும் அர்ஜுனனை அதன் கன்றாகவும், கீதையை அர்ஜுனனுக்காக அவர் கறக்கும் பாலாகவும், ஸ்ரீ கிருஷ்

[1] Cf. ii. 29 and vi. 11 with Katha Up. ii 7 and Svetasvatara Up. ii. 10., respectively.

ணரின் இடைக்குல வளர்ப்பின் காரணமாக உருவகப் படுத்தும் நன்கு தெரிந்த பாடல் காட்டுகிறது. ஆனால் 'கீதை' பெருமளவில் உபநிடதங்களுக்குக் கடப்பாடுடையதாக இருப்பினும் அவற் றையே அதனுடைய ஒரே மூலமாகக் கொள்வது தவறாகும்; ஏனெ னின், நாம் அறிந்துள்ளதுபோல, வேறொரு சிந்தனைப் போக்கும், அதாவது பாகவத வகையைப் போன்ற கடவுட்கொள்கையும் அத்துடன் கலந்திருக்கிறது.[1] கீதையின் கொள்கையியல்பான அறிவுரை செயல்முறையான அறிவுரையைப்போலவே, இவ் விரு தனிப்பட்ட கோட்பாடுகளின் கலப்பு ஆகும். அவற்றின் தலையாய சிறப்பியல்புகள் முந்திய அதிகாரங்களில் எடுத்துரைக்கப்பட்டன. உண்மையில், செயல்முறைப் பகுதியில் உள்ள வேறுபாடு, கொள்கை இயல்பானதற்கு இயற்கையாக ஒத்த பகுதியாகும். சிலர், உபநிடதக் கொள்கையே அந் நூலில் பழமையானதென் றும், பின்பு பாகவதக் கொள்கையின்பொருட்டு மாற்றி யமைக் கப் பெற்றது என்றும் கொள்கின்றனர்; மற்றும் சிலர், சரியாக அதற்கு நேர் எதிரானதே நிகழ்ந்ததெனக் கருதலாயினர். எவ் வகையிலும் இக் கொள்கைகள் வேண்டுமென்றே இங்குக் கலக்கப் படவில்லை. ஸெனார்ட் (Senart) கூறுவதுபோல, அது 'வேற்றுமை களைக் களைந்து ஒற்றுமை ஏற்படுத்துவதற்காகத் தன்னியல்பாக எழுந்த கொள்கை' ('spontaneous syncretism'). வேண்டு மென்றே அவற்றை இணைத்திருந்தால் அக் கவிதையில் இப் போதுள்ள முரண்பாடுகள் நீக்கப்பெற்றிருக்கும்.[2]

சில அறிஞர்கள், இந் நூலில் மூன்றாவது சிந்தனைப் போக்கை யும், அதாவது, சாங்கியத்தின் செல்வாக்கையும் காண்கின்றனர்; அத்துடன், அவர்களால், அது மிகப் பழமையான திட்டம் என்றும் – உண்மையில் அது உபநிடதத்தைப் போன்ற பழமையானது என்றும் – மேலும், பாகவதக் கொள்கை தனக்குப் பொருத்த மானதோர் அடிப்படைத் தத்துவ அடிநிலையை அமைக்கும் பொருட்டுத் தன் வரலாற்றின் தொடக்க காலத்திலேயே அதனைப் பயன்படுத்திக்கொண்டது என்றும் கருதப்பட்டது. இந்த அறி ஞர்களின் கருத்துப்படி இக் கொள்கை கீதையில் தோன்றுகின்ற வகையில் முன்னரே அவ்வாறு 'தத்துவ இயல்பாக நன்கு அமைக் கப் பட்டதாகும்'[3]; சாங்கியத்தின் கூறுகள் இந் நூலில் இடம் பெறுவதற்கு அதுவே காரணம் என்று அவர்கள் சொல்லுகிறார் கள். மூன்றாவது கருத்து இங்குக் காணப்படுகின்ற வகையில்,

[1]Cf. references to 'Vasudeva' in vii. 19 and xi. 50.
[2]See e.g. ix. 29, xvi. 19.
[3]See Garbe: Indian Antiquary (1918).

சாங்கியத்துடன் முழுமையாக ஒருமைப்பாடு உடையதாகக் கொள்ளமுடியாது என்பது ஒத்துக்கொள்ளப்படுகிறது. ஏனெனின், இவ் விரண்டிற்குமிடையே முக்கியமான வேறுபாடுகள் உள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக, சாங்கியத்தில் காணப்படாததாகிய பரமாத்மாவை (super soul: uttama - purusha)[1] அது ஏற்றுக் கொள்கிறது. மேலும், கைவல்யம் அல்லது ஆன்மியத் தனிமை என்று சாங்கியத்திற்கு நன்கு தெரிந்ததான குறிக்கோளுக்கு இங்கே எவ் வகையான குறிப்பும் இல்லை - வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் என்று இங்கே கூறப்படுவது சாங்கியக் குறிக்கோள்களுக்கு வேறுபட்டதாகும்; அதாவது, 'பிரமன் ஆதல்' அல்லது 'கடவுளின் திருமுன் சேர்தல்' என்பதாம். பிரகிருதியினின்றும் பிரிந்து விடுவது என்னும் கருத்து, பின்னதன் உட்கிடையாக இருக்கலாம்; ஏனெனின், ஜடத்தின் (matter) பிடியினின்றும் தன்னை நீக்கிக்கொள்ளாமல் ஆத்மா, தன்னுடைய பழமையான இருப்பிடத்திற்கு மீள்வதற்கு வாய்ப்பு இராது. ஆனால், நாம் நினைவு கொள்ளவேண்டியது யாதெனின், பிரகிருதியினின்று பிரிவது இங்கு முடிவான குறிக்கோளாகக் கருதப்படவில்லை என்பதாகும். அது, பண்டைய சாங்கியத்தின் எதிர்மறையான குறிக்கோளைப் போல் இராமல் உடன்பாட்டியல்புடைய குறிக்கோளை அடைவதற்கான கருவியாகவே உளது. பாகவதக் கொள்கையின் தேவைக்கேற்ப, சாங்கியம் இங்கே தோன்றுகிறவகையில் அமைக்கப்பட்டதால் அத்தகைய வேறுபாடுகள் ஏற்பட்டதாக விளக்கப்படுகின்றன. இதற்கு மேலும் ஒரு சிந்தனைப் போக்கு இந் நூலில் உள்ளதெனக் கூறுவதற்குக் காரணம் ஓரளவு உண்டு என்பது மெய்யே. ஏனெனின், கீதையில் காணப்படும் உபநிடதக் கொள்கை இந் நூல் முழுவதிலும் தன்னுடைய பண்டைய சிறப்பியல்புகள் அனைத்தையும் வைத்திராது. இங்குமங்குமாக காட்சிப் பொருள் கொள்கையையும் இருமைக் கொள்கையையும் (realism and dualism) நோக்கி முன்னேறுகிறது. பிரமன், ஆத்மா, உலகம் என்பனவாக வேறுபடுத்தும் நோக்கம் இன்றியும் ஒன்றேயான பரம்பொருள் இவ்வாறு மூவகையாக உபநிடதங்களில் சில வேளைகளில் கருதப்படுகிறது. ஆத்மாவும் பௌதிக உலகமும் அனைத்திலும் மேலான பரம்பொருளைச் சார்ந்துள்ளன என்று கருதினும் அவற்றைப் பிரித்து என்றும் தனித்துள்ளவையாகக் கொள்ளும் போக்கு, கீதையில் காணப்படுகிறது.[2] உபநிடதங்களில் விளக்கப்பட்டிருப்பதுபோல் இப்போதெல்லாம் பௌதிகப் பிரபஞ்சம் பிரமத்தைச் சார்ந்ததாகக் கருதப்படவில்லை;

[1] xv. 17-18.
[2] Cf. ix. 10.

ஆனால், பிரகிருதி அல்லது ஜடம் என வழங்கப்பெறும் மற்றொரு மூலத்திலிருந்து பிறப்பதாகக் கூறப்படுகிறது; புருஷன் (purusha) என வழங்கப்பெறும் ஆத்மா அல்லது தனி அகத்திற்கு (atman or individual soul) எதிராக உள்ளதாகக் காட்டப் பெறுகிறது. இதிகாசத்தை முழுமையாகப் பார்க்கும்போது அதில் அத்தகைய நோக்கம் நிலவி வந்ததையும், சாங்கியத்துடன் அது ஓரளவு ஒத்திருப்பதையும் நாம் முன்னரே குறிப்பிட்டுள்ளோம். ஆனால், அதனைக் கடவுட் கொள்கையின் தேவைகளுக்கேற்பச் சாங்கியக் கொள்கை மாற்றி அமைக்கப்பட்டதென்று கொள்வதைவிட, இந் நூலின் அடுத்த பகுதியில் அதைப்பற்றி ஆராயும்போது நாம் கூறும் காரணங்களுக்காக அதனைச் சாங்கியத்தின் மரபுநிலை (classical form) அடைவதற்கு உபநிடதச் சிந்தனை செல்லும் பாதையில் ஒரு படியாகக் கருதுவது பொருத்தமானது. சாங்கியத்தின் வளர்ச்சியில் எந்தத் தனிப்பட்ட நிலை கீதையில் காணப்படுகின்றது என்று கூறுவது அரிதாகும்; ஏனெனின், அக் கொள்கையின் வரலாறே இன்னும் தெளிவற்றிருக்கிறது.

5. முற்கால பௌத்தம்

புத்தரால் கற்பிக்கப்பட்டதற்கு நீண்ட காலம் கடந்து பிராமணத் திட்டங்களுடன் ஒருங்கே வளர்ந்த பிற்கால பௌத்தத்தினின்றும் முற்கால பௌத்தம் வேறுபடுத்த வேண்டியதாக உளது. பிற்கால பௌத்தம்பற்றிய ஆராய்ச்சியைத் தர்ஸனங்களைப்பற்றிக் கூறுகிற அடுத்த பகுதிக்கு ஒதுக்கிவிட்டு இப்பொழுது 'பாலி பௌத்தம்' ('Pali Buddhism'), 'திருமறைப் பௌத்தம்' ('Canonical Buddhism'), 'தென்னாட்டுப் பௌத்தம்' ('Southern Buddhism'), தேரவாதம் (Thera-vada) அதாவது, ஸ்தவிர வாதம் என்னும் 'பெரியவர்களின் கொள்கை' (Sthavira-vada, 'the doctrine of the elders') எனப் பல்வேறு வகையாக வழங்கும் முற்கால பௌத்தத்தைமட்டும் இங்குக் கருதுவோம். இப் பெருங் கொள்கையை வகுத்தவர் ஏறத்தாழ, கி.மு. ஆறும் நூற்றாண்டின் இடைப்பகுதியில் பிறந்தார். சித்தார்த்தர் (Siddhartha) என்னும் பெயர் தாங்கிய அவர் கோதம அல்லது கௌதம (Gotama or Gautama) என வழங்கிய பழங்குடியைச் சார்ந்தவர். பின்பு அவர் அடைந்த தெளிவுக்கும் மெய்ம்மைபற்றிய உணர்வு விழிப்படைந்ததற்கும் அறிகுறியாகத் 'தெளிந்தவர்' (the awakened one) என்று பொருள்படும் 'புத்தர்' ('Buddha') என்னும் பட்டம் அவருக்கு வழங்கப் பெற்றது. அவருடைய வாழ்க்கையைப்பற்றிய விவரங்கள் அனைவருக்கும் நன்கு தெரிந்தவை யாதலின் அவற்றை இங்கு மீண்டும் கூறத் தேவையில்லை.

அவர் இமயத்தின்கீழ்ச் சரிவில் உள்ள கபிலவஸ்து (Kapilavastu) என்னும் ஊரிலோ அதற்கு அருகிலோ ஓர் உயர்குடியில தோன்றி யவர் என்றும், உண்மையைக் கண்டறிவதற்காக அவர் உலக வாழ்க்கையைத் துறந்து அரண்மனையை விட்டு வனத்திற்குச் சென்றபோது ஏறத்தாழ முப்பது ஆண்டுகள் நிரம்பிய இளைஞராக இருந்தார் என்றும் கூறுவதே போதுமானதாகும். அவருடைய துறவுக்கு உடனடியான காரணம், மனித இனம் முழுவதையுமே வாட்டிய துன்பத்தை அவர் கண்டதால் விளைந்த எண்ணமாகும். மும்முரமான வாழ்க்கையின் விதியாகத் தம் காலத்திலிருந்த துறவுக் கொள்கைக்கு இயைய[1] அவர் முதலில் கடுந்தவத்தை மேற் கொண்டார்; ஆனால் அவ் வழியில் வெற்றி கிட்டாததால் கடுமை சற்றே குறைந்த புதியதோர் ஆன்மியப் பயிற்சியைத் தொடங்கி னார். இவ் விரண்டாம் முயற்சியில் துன்பத்தின் இயல்பையும், அதனைத் துடைக்கும் வழியையும்பற்றிய உண்மை திடீரென அவருக்குத் தோன்றியது; மன்பதையின் மெய்யன்பராகிய அவர் தம்முடைய எஞ்சிய வாழ்க்கையைத் தம்மட்டில் நிறைவு கொண்ட வகையில் வனத்தில் கழிக்காமல், விரைவில் மக்கள் வாழும் இடங்களுக்கு வந்து, தமக்கு அறிவு ஒளியையும் கட்டற்ற நிலையையும் அளித்த உண்மையைப்பற்றிய அறிவை மக்களிடையே பரப்புவதற்கான நீடிய நற்பணியைத் தொடங்கினார். ஒவ்வொரு வருடைய துன்பத்தையும் தாம் ஏற்பதால் உலகத்திற்குத் துன்பத்தினின்றும் விடுதலை கிடைக்குமாயின், தாம் அவ்வாறு மன முவந்து செய்ய இசைவதாகச் சொன்னார் என்னும் மரபுவழிச் செய்தி இத்தகைய செயல்முறை நல்வாழ்க்கை வாழ அவரைத் தூண்டிய உணர்ச்சியை மிக நன்றாகச் சுட்டிக் காட்டு கிறது.[2] அந்தக் காலத்தில் போட்டிக்கொள்கைகள் பல, தலைமைக் காகப் போரிட்டுக்கொண்டிருந்தபடியால் அவர் இந்தப் பணியில் பல இடர்ப்பாடுகளைக் கண்டார். ஆனால் அவர் விடாமுயற்சி செய்த படியால் இறுதியில் தனிச்சிறப்புடைய வெற்றியும் பெற்றார். அவ ருடைய அறிவுரை காலப்போக்கில் விரிவாகப் பரவியதுடன், முடி வில் ஓர் உலகச் சமயமாகவும் வளர்ந்தது. அது, மொத்தத்தில் இந்திய தத்துவச் சிந்தனையில் குறிப்பிடத்தக்க வளர்ச்சிகளில் ஒன்றாக உளது. அதனைப் பின்பற்றுவோர் ஆசியாக் கண்டத்தின் மிகத் தொலைவான பகுதிகளிலும் இப்பொழுது காணப்படுகின்ற

[1] 'பனிக் காலத்தில் குளிர்ந்தும் கோடையில் சூடாயும் ஆடைகள் அனைத்திலும் சீர்கேடான' மனிதத் தலைமயிரால் செய்யப் பட்ட ஆடையை அணிந்திருந்தாரென, அஜித கேசகம்பலின் (Ajita Kesa-Kambalin) என்று அந்தக் காலத்தில் வாழ்ந்த துறவுநெறி ஆசிரியரைப்பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

[2] See Kumarila : Tantra-vartika, I. iii. 4.

னர். 'மேலை நாடுகளில் கிறிஸ்தவ சமயம் பண்பாட்டின் கொள் கலமாகத் திகழ்ந்த அளவிற்குக் குறையாமல் கீழை நாடுகளின் பெரும்பகுதியின் பண்பாட்டிற்குக் கொள்கலமாக விளங்கியது பௌத்தம்' என்று பொருத்தமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. புத்தர் மிக முதிர்ந்த வயதில் இறந்தார். அவர், மனித இனத்தின் ஆன்மிய வரலாற்றில் திகழ்ந்த மிகச் சிறந்த சான்றோர்களில் ஒருவராவர்; அவருடைய வாழ்க்கையே மனித இனத்திற்கு ஊக்கமூட்டும் மிகச் சிறந்த அறிவுரையாக உளது.

புத்தர் நூல்கள் ஏதும் எழுதவில்லை; மேலும் அவருடைய அறி வுரைபற்றி ஓரளவு தெளிவின்மையும் காணப்படுகிறது. ஏனெ னின், அவர் இறந்த பிறகு நீண்ட காலங் கழித்துப் பல நூல்களி லிருந்து தொகுக்கப் பெற்றவையாதலால், அவர் கற்பித்தவற்றை அவை சரியாகக் குறிப்பிடுவன என்று கருத முடியாதவை. இந் நூல் களில் காணப்படும் விளக்கம் யாவும் நம்பத்தகுந்தனவாக இல்லை என்பது அவற்றில் ஒன்றில் வரும் கதையினுல் உணர்த்தப் பெறு கின்றது.[1] அந்தக் கதை பின்வருமாறு உளது: புத்தர் இறந்த பிறகு புராண (Purana) என்னும் அவருடைய பழைய மாணவர் ராஜகிருஹ(Rajagrha)த்திற்கு வந்தார்; மற்ற மாணவர்கள் இதற் கிடையில் ஒன்றுசேர்ந்து அமைத்த சட்டத்தை (canon) ஏற்கு மாறு அவரிடம் கூற, அவர் அதனை ஏற்க மறுத்து, தம்முடைய மாண்புமிக்க குருவிடம் நேரில் கற்றுணர்ந்ததைக் கடைப்பிடிப் பதையே தாம் விரும்புவதாகச் சொன்னுர். இந்த அதிகாரத்தில் நாம் கூறுவது, இவ்வாறு ஓரளவு பிந்திய தொகுப்புகளையே கட்டாயமாக அடிப்படையாகக் கொண்டிருப்பதால், பௌத்த வரலாற்றின் முற்பகுதியில் விளங்கிய நிலைகளை வர்ணிப்பதாக அதைக் கொள்ளவேண்டுமேயன்றி ஒவ்வொன்றைப்பற்றியும் புத்தரே கற்பித்ததை எடுத்துரைப்பதாகக் கொள்ளலாகாது. அதில் பிற்காலச் சிந்தனையின் விளைவுகளானவையும் சில உள; மேலும், புத்தர் காலத்திற்கு முற்பட்டதாக இருக்கக்கூடியவையும் சில உள - இவை புத்தராலேயே தம்முடைய அறிவுரையில் சேர்க் கப்படாதபோதிலும் அவரைப் பின்பற்றிப் பௌத்த சட்டத்தை அமைத்தவர்களால் அதில் சேர்க்கப் பெற்றன. முற்கால பௌத்தத்தைப் பற்றிய நம்முடைய அறி விற்கு அடிப்படையாக விளங்கும் பழமையான இந்த நூல்கள் சமஸ்கிருதத்தைப் போன்ற ஓர் இலக்கிய மொழிவகையான பாலி (Pali) மொழியில் எழுதப்பெற்றுள்ளன. இம் மொழி, மகத நாட் டில் பேச்சு வழக்கிலிருந்த மொழியுடன் தொடர்பு கொண்டதாக

[1]See Oldenberg : Buddha (Eng.Tn.), p. 344.

இருந்திருக்கக்கூடும். இந் நூல்கள் பெரும்பாலும் உரையாடல்களாக அமைந்ததுடன் எப் பொருளேப்பற்றியும் முறைப்படுத்தப்பட்ட ஆய்வு என்று நாம் இக் காலத்தில் கருதும் வகையில் ஒன்றும் இல்லே. எண்ணங்கள் உருவகங்களிலும் உருவகக் கதைகளிலும் காணப்படுகின்றன; இதனுல், புத்தருடைய கொள்கைகளேப்பற்றி ஓரளவு நமக்குத் தெரிந்திருப்பவை தெளிவற்றிருக்கலாம். அவற்றைப்பற்றிப் பெருமளவில் காணப்படும் விளக்க உரைகளே விலக்கினுல், அந் நூல்கள் மூவகையாக உள. அவை திரிபிடகம் (Tri-pitaka) - 'மரபின் மூன்று கடைகள்' ('three Baskets of Tradition'), அதாவது மூவகைச் சட்டம் (threefold canon) அல்லது 'புனிதக் கொள்கைகளேக் கொண்ட திருமறை' ('Bible of sacred documents') என வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. அவை 'சுத்த'ங்கள் (Suttas) அல்லது 'புத்தர் திருவாய் மலர்ந்த மொழிகள்' (utterances of Buddha himself'), விநயம் (Vinaya) அல்லது 'அறநெறிகள்' (rules of discipline'), அபிதம்ம (Abhidhamma) அல்லது 'தத்துவ இயல்பான ஆய்வுகள்' ('philosophic discussions') ஆகும். இந் நூல்களின் அடிப்படைக் கருத்துகள் உபநிடதக் கருத்துகளுக்கு வேறுபட்டும், எதிரிடையாகவும் இருந்தும், இவற்றிற்கு இடையே பொதுவான ஓர் ஒற்றுமை உளது. உண்மையில், அது வேறு வகையாக இருக்க முடியாது. ஏனெனின், அவற்றுள் ஒவ்வொன்றும் இந்திய உள்ளத்தின்[1] ஒத்த அளவான எண்ணமாகவே இருக்கின்றது. ஒரு வகையில் உபநிடதக் கருத்தோட்டம் தனிப்பட்ட பௌத்த அறிவுரைக்கு வழிவகுத்ததாகக் கொள்ளலாம்;[2] உபநிடதங்களில் ஏற்கனவே காணப்படும் போக்குகளே அவற்றின் அளவையியலான முடிவுகளுக்குப் புத்தர் அடிக்கடி கொண்டு செலுத்தினுர். இவ்வாறுக, முற்கால உபநிடதங்களின் கருத்துப் போக்கு முழுவதும் திருமேனி பற்றிய நம்பிக்கைக்கு (belief in a personal God) எதிரிடையாக உளது. புத்தர் அதைப்பற்றிய கருத்தை அறவே தள்ளிவிடுகிருர். மேலும், அவற்றில் காணப்படும் பல கூற்றுகளின்படி ஆத்மா எதிர்மறையான வகையிலே, பண்புகளற்றதாகக் கருதவேண்டியதாக உளது. புத்தர் ஆத்மாபற்றிய கருத்தை முற்றிலும் விலக்கினுர். இவ் விரண்டிற்குமிடையே வேறு பல ஒற்றுமைகள் காணப்படுகின்றன; ஆனுல் பௌத்தத்தில் காணப்படும் கர்மாவைப் பற்றிய கொள்கையில் நம்பிக்கை உபநிடதச் சிந்தனேயுடன்

[1]See Rel V. pp. 2-3 Oldenberg : op. cit., p. 53.
[2]See Bhandarkar : Peep into the Early History of India, p. 361; Prof Stcherbatsky : Central Conception of Buddhism, pp 68-69.

பௌத்தம் கொண்டுள்ள தொடர்புக்கு மிகத் தெளிவான சான்றாக விளங்குகிறது. புதிய முறையில் ஆளப் பெறுவதில் இது எவ் வகையான மாறுதலடைந்தாலும், புத்தரின் அறிவுரையில் இந்த நம்பிக்கை இடம் பெறுகின்றது; நாம் முன்னரே பார்த்தபடி அது உபநிடதக் கொள்கையில் முதன்மை வாய்ந்த பகுதியாக இருக்கிறது.

பௌத்தக் கொள்கையின் விவரங்களைப்பற்றிப் பேசுவதற்கு முன் அதைப்பற்றிய பொதுவான இயல்புகள் சிலவற்றைக் குறிப்பிடுவோம்:

(1) அது துன்ப இயலாக (pessimistic) உளது. எல்லாம் துன்பமே என்பது (sarvam duhkham) அதன் அறிவுரையின் மையக் கருத்தாக உளது. 'பிரபஞ்சம் முதன்முதல் தோன்றியதிலிருந்து இதுவரை பெருகிய கண்ணீர் வெள்ளத்திற்குக் கடல்களனைத்திலும் உள்ள நீரனைத்தையுங்கூட ஒப்பிட முடியாது.'[1] தீமை அல்லது சம்சாரத்தின் (samsara) இழிநிலை எல்லாவற்றையும்விட உண்மையாக உளது.[2] அதினின்றும் தப்பிக்கொள்வதே மனிதனின் தலையாய நோக்கமாகும். நாம் புத்தருடைய அறிவுரை துன்ப இயலாக உளதென வர்ணிக்கும்போது அதனை நம்பிக்கைக்கு இடந் தராக் கொள்கையாகக் கருதலாகாது. உண்மையில் அது, வேறு சில கொள்கைகளைப்போல இம்மையிலோ மறுமையிலோ இன்பம் கிடைக்குமென உறுதி கூறுவதில்லை. ஆனால், இங்கே இப்பொழுதே, இழிநிலைக்கு ஆளாகாமல் அதை வெல்லக்கூடிய அமைதியை அடையலாம் என்பதை அது ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. அது வாழ்க்கையின் இருண்ட பகுதியை வற்புறுத்துகிறது என்பதைப்பற்றி ஐயமில்லை. ஆனால் அவ்வாறு வற்புறுத்துவது, பொதுவாக வாழ்கின்ற வகையில் துயரத்தாலும் துன்பத்தாலும் வாழ்க்கை பாழாக்கப்படுவதை மட்டுமே காட்டுகின்றதேயன்றி, அதனுடைய மாற்றமுடியாத கூறுகளாக அவற்றைக் கூறவில்லை. புத்தர் தம்முடைய அறிவுரைகளில் தீமை உளதென்பதைப்பற்றிப் பேசுகின்றாரெனில், அதினின்று வெளியேறும் வழியைப்பற்றியும் குறிப்பிடுகின்றார். 'தீமை-அதைப் போக்குவது - இதைத்தான் நான் கற்பித்து வந்தேன்-கற்பித்து வருகிறேன்' என்று அவர் கூறியதாகச் சொல்லப்படுகிறது.[2]

(2) அது காட்சிப் போக்கில் (positivistic) உளது. புத்தர் வாழ்ந்த காலத்திற்குச் சற்றுமுன் கோட்பாட்டாய்வு ஏறக்

[1] Cf. Oldenberg : op. cit., pp. 216-17.
[2] Mrs. Rhys Davids : Buddhism, p. 159.

குறைய எங்கும் பரவியிருந்ததுடன் கொள்கையியலான வினுக்களைப்பற்றிய அளவுக்கு மீறியிருந்த விவாதம் சிந்தனையில் குழப்பத்திற்கு வழிகோலுவதாகவும் இருந்தது. அவருடைய அறிவுரை இவற்றிற்கு எதிரிடையாக இருந்தது. அதில் வாழ்க்கையின் மறுக்கமுடியாத உண்மைகளுக்கு மீண்டும் திரும்புவதற்கான இடைவிடா முயற்சியைக் காண்கிறோம். அக் காலத்தின் மரபின்வழி வந்த நம்பிக்கையைப் பின்பற்றி, புத்தர் தம்முடைய அறிவுரைகளில் நம் உலகம் அல்லாத மற்ற உலகங்களைப்பற்றியும், அவற்றில் வாழ்வதாக நம்பப்படும் உயிர்களைப்பற்றியும் அடிக்கடி குறிப்பிட்டார். அது ஓரளவு அக் காலத்தில் வழக்கிலிருந்த மொழியைக் கையாளுபவரால் தவிர்க்க முடியாதிருந்த ஒரு வகையான பேச்சு வழக்காயிருந்தது. ஓரளவு அது, இறப்பிற்குப் பிற்பட்ட நிலைகளுக்குத் தொடர்புள்ள கர்மாவைப்பற்றிய கொள்கையில் அவர் கொண்டிருந்த நம்பிக்கையினுலும் ஏற்பட்டது. எனினும், அவருடைய அறிவுரையின் அடிப்படை, திட்டமாக அறியப்படாத எதையும் விலக்குவதாக வர்ணிக்கலாம். வேத மரபை, குறிப்பாகச் சமயச் சடங்குகளைப்பற்றிய அதன் ஏற்புடைமையை அவர் முழுமையாக மறுத்தார். அக் காலத்தின் மன நிலைக்குமேல் அவர் அறிவுரை உயர்ந்திருக்க முடியாதாகையால், இயற்கை யிகந்ததைப்பற்றிய நம்பிக்கை அவ்வறிவுரையின் இன்றியமையாப் பகுதியென இக் கால ஆராய்ச்சியாளர் சிலர் கூறுகின்றனர்.[1] ஆனுல் காட்சிக்கும் அறிவுக்கும் அப்பாற்பட்டது எதையும் புத்தர் ஏற்கவில்லை என்னும் கருத்து, அவ் வறிவுரையின் பொதுப்போக்கினுல், குறிப்பாக அந்தக் காலத்தில் காட்சி இயலான கொள்கைகள் (positivistic doctrines) தெரியாதவையல்ல என்பதால் பெறப்படும். இனி நாம் பார்க்கப் போவதைப்போல இவ் வறிவுரை, பிற்காலங்களில் அறிவியலான வழிகளிலேயே பெரிதும் வளர்ச்சியுற்றது என்பதும் இக் கருத்தை வலியுறுத்துகிறது.

(3) அது பயன்வழிக் கொள்கையியல்பாக (pragmatic) உளது. தீமை பரவியிருத்தலே வாழ்க்கையின் தலையான இயல்பு என்பது புத்தருடைய கருத்தாகையால், அதனை வெல்வதற்கு எது இன்றியமையாததோ அதைமட்டும் அவர் கற்பித்தார். அவருடைய எண்ணற்ற அறிவுரைகளின் அடிப்படையைச் 'சுத்த'ங்களுள் ஒன்றில் காணப்படும் பின்வரும் கதை தெளிவாகக் காட்டுகிறது. ஒரு சமயம் புத்தர் ஒரு ஸிம்ஸுப மரத்தடியில் (simsupa tree) அமர்ந்திருந்துபோது அதன் இலைகள்

[1] BP. pp. 26 ff.

சிலவற்றைத் தம் கையில் எடுத்துக்கொண்டு அங்குக் குழுமி யிருந்த மாணவர்களைப் பார்த்து, தம் கையிலுள்ளவைமட்டுமே அம் மரத்தின் இலைகள் அனைத்துமா அல்லது மரத்தில் இன்னும் இலைகள் இருக்கின்றனவா என்று கேட்டார். மரத்தில் இன்னும் எவ்வளவோ இலைகள் உள்ளன என்பது உறுதியென அவர்கள் விடை இறுத்தபோது, 'அவ்வாறே, உங்களுக்கு உரைத்ததைக் காட்டிலும் நான் அறிந்தவை மிகுதி என்பது உறுதி' என்று கூறினார். ஆனால் அவர், தாம் அறிந்திருந்த அனைத்தையும் பற்றிப் பேசவில்லை; ஏனெனின், அவ்வாறு செய்வதில் நடை முறையில் பயன் எதுவும் விளையாது என அவர் கருதினார். அவ்வாறு பேசினால் தம் அறிவுரையைக் கேட்போர் பயனற்ற வற்றில் வீண் அக்கறை காட்டித் தீமையை ஒழிக்கும் முயற்சியில் காலத் தாழ்வு செய்வர் என அவர் எண்ணினார். 'என்னுடைய மாணவர்களே, எக் காரணத்திற்காக, நான் அதைப்பற்றிக் கூறாது விடுத்தேன்? எதற்காகவெனின், என்னுடைய மாண வர்களே, அது உங்களுக்குப் பயனொன்றும் தாராது; புனிதம் பெறுவதில் முன்னேற்றம் அடையவும் அது துணை புரியாது; ஏனெனின், அது இம்மை நோக்கை விடுதற்கும் விருப்பங்களனைத் தையும் அடக்குதற்கும் நிலையற்றவற்றை ஒழிப்பதற்கும் அமைதி, அறிவு, ஆன்மியத் தெளிவு, நிர்வாணம் இவற்றைப் பெறுதற்கும் வழி வகுக்காது; எனவே, நான் அதைப்பற்றி உங்க ளுக்குக் கூறவில்லை.[1] நோவு, தீமை ஆகியவற்றினின்றும் விடுதலை. பெறுவது ஒன்றே அவருடைய நோக்கமாக இருந்தது. அடிப் படைத் தத்துவ இயல்பான நுணுக்கங்களைத் தெளிவாக்கப் போதிய காலமோ தேவையோ அவருக்கு ஏற்படவில்லை. 'தத்துவம் எவரையும் தூய்மைப்படுத்தாது; அமைதிமட்டுமே தூய்மைப்படுத்துகிறது' என்று அவர் உரைத்தார். சில வேளை களில், புத்தர் ஓர் அறிவொணுக் கொள்கையராக (agnostic) இருந்ததாகவும், ஏனைய சமய ஆசிரியர்களால் பொதுவாகப் பேசப்படுவனவற்றைப்பற்றி அவர் உறுதியாக அறிய முடியா ததே அவற்றைப்பற்றி அவர் பேசாததற்குக் காரணமென்றும் விளக்கப்படுகிறது.[2] ஆனால் அவருடைய அறிவுரையை அவ் வாறு விளக்குவது ஆன்மியத்துறையில் அவருக்கு இருந்த நேர்மை யைப்பற்றியே ஐயங் கொள்வதாகும் என்பதை மறந்துவிடுவ தாகும். 'உண்மையை அவர் அறிந்திராவிடின் தம்மை ஒரு புத்தராகவோ அல்லது அறிவு விளக்கம் பெற்றவராகவோ கருதியிருக்க மாட்டார்.'[3]

[1] Oldenberg : op. cit., pp. 204-5.
[2] BP. p. 63.
[3] IP. vol. i. p. 465.

I

இதுவரை நாம் கூறியவற்றிலிருந்து புத்தருடைய அறிவுரையில் எத்தகைய அடிப்படைத் தத்துவத்தையும் நாம் காண வேண்டுவதில்லை என்பது புலப்படும். கொள்கை அளவில் நின்றுவிடும் அறிவுவேட்கையை அவர் விரும்பவில்லை. ஆனால், அவருடைய அறிவுரையில் அடிப்படைத் தத்துவம் வெளிப்படையாக இல்லாதிருப்பினும், அது பெருமளவில் உட்கிடையாக இருக்கின்றது. அவர் கற்பித்தது அடிப்படைத் தத்துவத்தைக் குறிக்கோளாகக் கொள்ளாதிருக்கலாம்; ஆனால் அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான நோக்கே அதன் அடிநிலையாக உளது என்பது உறுதி. அதனைப் பரவலாக இப்பொழுது நாம் பார்ப்போம். ஆத்மா அல்லது அகம் என்பதற்கும் அது வாழும் பௌதிகச் சூழலுக்கும் வேறுபாடு உண்டு எனக் கொள்ளும் பொதுஅறிவின் முற்கோளுக்கும் இவ்வறிவுரைக்கும் இடையே பொதுவகையில் ஒப்புமை உளது என்பதைத் தொடக்கத்திலேயே கூறிவிடலாம். இருமைக் கொள்கை, காட்சிப்பொருட் கொள்கைகளின் இயல்புகளுடையதாக (dualistic and realistic) முற்கால பௌத்தம் இருக்கின்றது;[1] ஆனால் அதே நேரத்தில் இச் சொற்களுக்குப் பொதுவாக வழங்கும் பொருளில் அதனைக் கருதினால் நாம் பெருமளவில் தவறான முடிவு செய்தவராவோம் என்பதை நினைவுகொள்வது கட்டாயமாகும். பௌத்தக் கொள்கை இவ் விரண்டினுக்கும் முற்றிலும் வேறுபட்டதாகும்; ஏனெனின், இப்பொழுது நாம் பார்க்கப் போவதைப்போல அது, வேறொரு பொருளில் ஆத்மாவையோ அல்லது பௌதிக உலகத்தையோ ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை என்று கூறுவதும் இவ்வாறே சரியாக இருக்கும். முற்கால பௌத்தத்தின் கொள்கையியலான பகுதியின் முதன்மையான சிறப்புக் கூறுகள் பின்வருவன:

(1) ‘நம்முடைய நுகர்ச்சியின் எந்த நொடியிலும் நாம் வெப்பம் அல்லது தண்மை, ஒளி அல்லது நிழல், அன்பு அல்லது பகைமை, நோவு அல்லது மகிழ்ச்சி போன்ற புலக்காட்சிகளுள் ஏதாவது ஒன்றில் முட்டிக்கொள்கிறோம்’ என்று கூறப்பட்டுளது. இப் புலனுணர்ச்சிகளும் எண்ணங்களும் தாமாகவே நிலைத்திராமல் அகம் என்று அறியப்படுகின்ற மாறாத பொருளைச் சார்ந்துள்ளவை என்பது பொதுவான நம்பிக்கையாகும். புத்தர் நிலையற்ற புல

[1] Cf. Prof. Stcherbatsky: op. cit. p. 73. இந் நூலில் பௌத்தத்தை ‘முதன்மையான பன்மைக் கொள்கை’ (‘radical pluralism’) என இவ் வாசிரியர் குறிப்பிடுகிறார்.

னுணர்ச்சிகளையும் எண்ணங்களையும்மட்டுமே ஒப்புக்கொண்டு, மேற்கூறப்பட்ட பொருளில் அகம் என்பதைத் தேவையற்ற முற்கோளென மறுத்தார். அதனையே இக் கால மொழிவழக்கில் சொல்லவேண்டுமெனில், அவர் உணர்வின் பல நிலைகளை (states of consciousness)மட்டும் ஏற்றுக்கொண்டாரேயன்றி உள்ளத்தை (mind) ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. அவர் கருத்துப்படி, புலனுணர்ச்சிகளும் எண்ணங்களும் அவற்றுடன் இணைக்கப்பெற்றுள்ள பௌதிக அமைப்பும் (physical frame) சேர்ந்தவகையில் தாமே அகம் ஆகின்றன. அது அவற்றின் கூட்டுத்தொகுதி (aggregate) அல்லது சங்காதம் (samghata: ஒன்று சேர்க்கப்பட்டது என்பது இதற்கு நேரான பொருள்) ஆக உளது; மேலும், புத்தர் இவற்றிற்கு வேருகவோ, இவற்றின் உட்கிடையாகவோ ஏதும் இருப்பதாக நம்ப மறுத்தார். திருமதி ரைஸ் டேவிட்ஸ் (Mrs. Rhys Davids) அவர்களின் திறமான சொற்படி, புத்தரின் கருத்து, காட்சிகளைக்கொண்டு திருஓலக்கம் நிகழ்த்தும் மன்னனுன அகம் இல்லை என்பதாம்.[1] சிலவேளைகளில் அந்தக் கூட்டுத் தொகுப்பு நாம ரூபம் என்னும் தொன்மைவாய்ந்த உபநிடதச் சொற்றொடரால் வழங்கப் பெறுகிறது; ஆயின், அதன் பொருள் இங்கு வெகுவாக மாறுதலுக்குள்ளாயிருக்கிறது.[2] 'நாமம்' என்ற முதலாவது சொல் உபநிடதத்தில் உள்ள 'பெயர்' ('name') என்னும் பொருளில் அல்லாமல் அத் தொகுப்பினை ஆக்கும் உளஇயல்பான கூறுகளென (psychical factors) கொள்ளப்படுகிறது; 'ரூபம்' என்னும் இரண்டாவது சொல், பௌதிக உடலைக் குறிப்பிடுகின்றது. அவை இரண்டும் கூட்டுப்பொருளாக (compound) உள்ளம் - உடல் சேர்ந்த உயிருளி(psycho-physical organism)யைச் சுட்டுவதால், உள்ளமும் உடலும் எனப் பொதுவாகக் கொள்ளலாம். அதாவது, தற்சமயம் 'நாமம்' என்னும் சொல்லின் பொருளில் ஏற்பட்ட மாற்றத்தைப் புறக்கணித்தால்- உபநிடதங்களில் இறுதியானவை அல்ல என்று ஒதுக்கப்பட்டவை எவையோ அவற்றையே புத்தர் உண்மையெனக் கொண்டார்; அவற்றின் அடிநிலையாக உள்ள எதனைமட்டும் உபநிடதங்கள்

[1] Buddhist Psychology, p. 98. - There is in his view no 'King Ego holding a levee of presentations'.

[2] புத்தருடைய அறிவுரையில் ஒரு நிலையில் இத் தொடர், உபநிடதத்தில் 'நாம - ரூபம்' என வழங்கும் பொருளையே கொண்டிருந்ததாகத் தோன்றுகிறது; ஏனெனின், 'காரணத்தொடர்' என வழங்குவதில் 'உணர்வு' ('consciousness') என்பதற்கு வேருக 'நாம - ரூபம்' கருதப்பட்டது. (See later and cf. Oldenberg: op. cit., p. 228 n.)

ஏற்கின்றனவோ அதனை மறுத்தார்.[1] இத் தொகுப்பை உருவாக்குகின்ற உளவியலான கூறுகளை மேலும் நுணுக்கமாகப் பகுத்தாயும் வேருெரு வர்ண்னையும் உளது. ஆத்மா ஐவகையாகக் கருதப்படுகின்றது. இவ் வகையை ஏற்படுத்தும் ஐந்து கூறுகள் அல்லது ஸ்கந்தங்கள் என்பவை ரூபம் (rupa), விஞ்ஞானம் (vijnana), வேதனை (vedana), ஸம்ஜ்ஞ (samjna), ஸம்ஸ்கார, (samskara) ஆகும். இவற்றுள், முதலாவதான ரூப - ஸ்கந்தம் (rupa - skandha) ஆன்மாவிலுள்ள பௌதிக இயல்பான பகுதியையும் மற்றவை உளஇயல்பானவற்றையும் குறிப்பிடுகின்றன. இவற்றுள், பின்வகையைச் சேர்ந்த சிலவற்றின் இயல்பைப்பற்றிச் சரியாகக் கூற முடியவில்லை. ஆனல் நமக்கு இங்கு வேண்டப் படுவன முறையே 'தன்னுணர்வு' ('self - consciousness'), 'உணர்ச்சி' ('feeling'), 'புலக்காட்சி ('perception'), 'உள்ள நிலைகள்' ('mental dispositions') இவற்றைக் குறிப்பிடுவன வாகக் கொள்ளலாம். ஆத்மாவைப்பற்றிய இவ் விளக்கம், முற்கால பௌத்தத்தின் தனிச் சிறப்பியல்பையும் காட்டுகிறது. அதாவது, அதனுடைய பகுப்பியலான ஆய்வு முறையையும் அப் பகுப்புமுறை உளவியலான அடிப்படையில் நிகழ்வதையும் காட்டு கிறது. இவ் விரண்டு பிரிவுகளில், அக் காலத்தில் நிலவிய கொள் கைக்கு மாருகப் பௌதிக இயல்பானதைக் காட்டிலும் உளஇயல் பானதையே பௌத்தர், உண்மை குறைந்ததாகக் கருதியது குறிப்பிடத் தக்கதாகும்.[2] 'பௌத்தரல்லாதவரும் மண், நீர், தீ, வளி ஆகியவற்றின் சேர்க்கையாகிய உடல் ஆத்மா அன்று என்பதைத் தயக்கமின்றி ஏற்றுக்கொள்கின்றனர்; ஆனல் 'உள்ளம்' (mind) என்று வழங்கப்படுவதில் தம் ஆத்மாவைக் காண்கின்றனர் என்று புத்தர் கூறினர். அதாவது, அது விலக்க முடியாத ஒரு மருட்சி (obsession) அன்றி வேறன்று. உடலையே ஆத்மா என வழங்குவது அதைக்காட்டிலும் குறைந்த அளவே தவருனதாகும். ஏனெனின், உடல் நூருண்டுவரை நிலைத்திருக்கக் கூடும்; ஆனல் 'வனத்தின்கண் வாலில்லாக் குரங்கு ஒரு கிளையைப் பற்றுவதும் அதனை விடுவதும் வேருெரு கிளையைப் பற்றுவதற் காகவே' என்பதைப் போன்றே உள்ளம் எப்போதும் நிலைகொள் ளாதிருக்கிறது.

ஜடப்பொருள்களைப்பற்றி அளிக்கப்பட்டுள்ள விளக்கமும் இதனை ஒத்துளது. புறத்திலிருந்து புலனுணர்ச்சிகள், எடுத்துக்

[1] வாழ்க்கையின் நோக்கம் நாம - ரூபத்திலிருந்து தப்புவது என இரு கொள்கைகளும் கருதிய அளவிற்கு அவற்றிற்கிடையே இணக்கம் இருந்தது. Cf. Id., p. 446.

[2] Cf. Mrs. Rhys Davids: Buddhism, p. 133.

காட்டாக ஜாடியின்நிறம்போல் பெறப்படும்போது அவை பண்பு களை ஒத்துள்ளன எனப் பொதுஅறிவு நம்புகிறது. அப்பண்புகளையே அல்லது புலன்வழி கிடைத்தவற்றையே பொருள் என்று புத்தர் கருதியதுடன் அவற்றிற்கு அப்பாற்பட்டதாகத் தன்னில் நிலைத் திருக்கும் பொருள் உண்டென்பதை அவர் மறுத்தார். அதனை அவர் ஒரு குருட்டு நம்பிக்கையாக விலக்கினர். ஏனெனின், பொருளின் பண்புகளை நாம் அறிவதற்கு வழிகள் இருப்பதைப் போல - எடுத்துக்காட்டாகக் கண் இருப்பதைப்போல - பொருளையே அறியும் வழி ஏதும் இல்லாதிருப்பதே அதற்குக் காரணம். இனி, ஜடப் பொருள்களும் ஆத்மாவைப் போன்றே ஒருமைப்பாடுடைய எதையும் அடிநிலையாகக் கொள்ளாத தொகுதிகளாகவே உள.

இந்த அடிப்படை, சமஸ்கிருதத்தில் நைராத்மிய வாதம் (ஆத்மா இல்லை-nairatmya-vada: 'doctrine of no self') என்று வர் ணிக்கப்படுகிறது. நைராத்மியம் என்னும் சொல் எதிர்மறையாய் இருப்பதால், எவை பொருள்கள் அல்ல என்பதைக் குறிக்கிறது. சங்காத (samghata) என்னும் சொல், உடன்பாட்டு இயல்புடைய தாயிருப்பதால் பொருள்கள் எவை என்பதைக் கூறுகிறது. எனவே, பௌத்தக் கொள்கைப்படி, 'அது சிந்திக்கிறது' ('it thinks') அல்லது 'அது வெண்மையாயுளது' ('it is white') என்று கூறும்போது, நாம் 'அது' என்று குறிப்பிடுவது, 'அது பொழிகின் றது' ('it rains') என்று கூறுவதைப் போன்றதே. இக் கொள்கை யின் முழுப் பொருளைத் தெளிவுறுத்தும் பல உருவகக் கதைகள் பௌத்த இலக்கியத்தில் உள்ளன. அவற்றுள் மிகச் சிறந்தவற்றுள் ஒன்று தேரைப்பற்றியதாகும். அது பண்டைய நூல்களிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளதாயினும், வடமேற்கு இந்தியாவில் கிறிஸ்தவ சகாப்தத்தின் தொடக்கத்தில் யாக்கப்பட்ட 'மிலேந்த மன்னரின் வினுக்கள்' ('Questions of King Milinda') என்னும் நூலில் முழுமையாகவும் விரிவாகவும் விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. கிரேக்க மன்னராகிய மெனந்தருக்கும் (Menander) நாகசேனர் எனப் பெயருள்ள பௌத்த சமய அறிஞருக்கும் இடையே நிகழ்ந்த உரையாடல்களைப்பற்றிய விளக்கம் தருவதாகக் கூறப்படுகிறது.[1] ஒருநாள், மிலேந்தர் நாகசேனரைக் காணச் சென்றபோது, அவ் வறிவர் 'ஆத்மா-இல்லை' என்னும் அடிப்படையைப்பற்றிப் பேசி னர். ஆனல் மன்னர் அதனை நம்பாததைக் கண்ட அவர், 'மேன்மை மிக்க மன்னரே, தாங்கள் நடந்து வந்தீர்களா அல்லது தேரில் வந்தீர்களா?' எனக் கேட்டார். அதற்கு மன்னர்,

[1]See Oldenberg : op. cit., pp. 254 ff.

'ஐயனே, நான் நடந்து வரவில்லை, தேரில்தான் வந்தேன்' என விடை பகர்ந்தார். 'மேன்மை மிக்க மன்னரே, அவ்வாறு வந்தால், தேர் என்பது எது? கம்பத்தைத் தேர் என்போமா? உருளைகளைத் தேர் என்போமா?' என அறிவர் வினவினர். உருளைகளின் அச்சையும் பிறவற்றையும்பற்றி அத்தகைய வினாக்கள் கேட்கப் பட்டபோது மன்னர், தேரின் பகுதியாயுள்ள எதுவும், தனிப்பட்ட முறையில் பார்க்கும்போது தேர் ஆகாது என்பதையும், அச் சொல் அப் பகுதிகளை 'ஒன்றாகப் பொருத்தப்பட்டிருப்பதை' அல்லது குறித்த வகையில் அமைக்கப்பட்டிருப்பதை உணர்த்துவதாகவே உளது என்பதையும் காணமுடிந்தது. பிறகு அவ் வறிவர் அவ்வாறே 'ஆத்மா' என்னும் சொல்லும் உடலியல், உள இயல்பான கூறுகள் சிலவற்றின் தொகுப்பைக் குறிப்பிடும் வெறும் பெயர்க் குறிப்புச் சீட்டைப் போன்றதே என்று மேலும் கூறினர். நாம் நுகர்ச்சியில் அறியும் பொருள்களில் ஒன்றுகூட அதனை ஆக்குகின்ற பகுதிகளுக்கு அப்பாற்பட்டதாக அப் பொருளைக் குறிப்பிடுவதாக இல்லை. ஆத்மாவுக்கும் ஜடவுலகிற்கும் அளிக்கப்பட்டுள்ள விளக்கம் ஒரே வகைத்தானது என்பது இங்கு நாம் முதன்மையாக நினைவில் இருத்த வேண்டியதாகும். இதற்கேற்பவே, 'ஆத்மா இல்லை' (நைராத்மிய) என்னும் இக் கொள்கையும் ஆத்மாவைமட்டும் குறிப்பிடுவதாகக் கருதக் கூடியதாயினும் அவ்வாறு கொள்வதற்கில்லை. ஆத்மாவும் ஜடமும் இரண்டுமே தொகுப்புகளாகமட்டுமே இருப்பதுடன் எதுவும் தனியான, தன்னிறைவான பொருளாக (single self-contained entity) இல்லை.

இதுவரை, காலம்பற்றிய பகுதியை முழுமையாகப் புறக்கணித்தே, உள்பொருளின் (reality) ஒரு பகுதியைமட்டும் பார்த்தோம். அதனையே நாம் காலத்தில் இருப்பதாகக் கொண்டால், பௌத்தக் கொள்கைப்படி, இத் தொகுப்பு இரு நொடிகள்கூட ஒரே நிலையில் நீடித்திராமல் இடைவிடாது மாறிக்கொண்டே இருக்கின்றது. எனவே, ஆத்மாவும் ஜட உலகமும் இரண்டுமே தொடர்ந்த மாறுபாட்டு நிலையில் (flux=samtana) உள்ளன. இக் கருத்தை நன்றாக விளக்கும்பொருட்டு இரண்டு குறிகள் கையாளப் படுகின்றன. அவை யாவன: நீரோட்டம் (the stream of water), தானே தோன்றுவதும் தன்னையே அழித்துக்கொள்வதுமான தீக் கொழுந்து (self-producing and self-consuming flame). இவற்றுள் பிந்தியதே ஆத்மாவுக்கு மிகப் பொருத்தமானது. ஏனெனின், வாட்டும் வெப்பத்தால் உண்டாகும் வருத்தத்தை அது குறிப்பிடுகிறது. எனவே, இவ்வாறு பொருள்கள் என வழங்கப்படும் ஒவ்வொன்றும் ஒரு தொடர்ச்சி மட்டுந்தான் (series=vithi)-ஒத்த பொருள்களின் அல்லது நிகழ்ச்சிகளின் தொடர்ச்சி; நிலையானவை

என்று அவற்றைப்பற்றி நாம் கொண்டுள்ள கருத்து முழுவதும் கட்டுக்கதை போன்றது என்பன தெரியவருகின்றன. எல்லாப் பொருள்களும் தம் அடிப்படையில் நிலைத்திராமல் இடைவிடாது இயங்கிக்கொண்டே இருக்கின்றன என்னும் இக் கொள்கை, உண்மை (being) என்றும் இளமை (non-being) என்றும் அந்தக் காலத்தில் வழக்கில் இருந்த இரு மாறுபட்ட கொள்கைகளை இணக்கமுறச் செய்வதாக உள்ளது என்பது தெளிவு. 'கச்சானு! இவ் வுலகம், "அது இருக்கிறது", "அது இல்லை" என்னும் இருமையை அடிப்படையாகக்கொண்டு பொதுவாக நடைபெறுகிறது. ஆனுல், கச்சானு! உலகத்தில் பொருள்கள் எவ்வாறு தோன்றுகின்றன என்பதை உண்மையாகவும் மெய்யறிவோடும் யார் பார்க்கின்றனரோ அவர் கண்களுக்கு "அது இல்லை" என்பது இவ் வுலகில் இல்லை. உண்மையாகவும் மெய்யறிவோடும் பொருள்கள் எவ்வாறு மறைகின்றன என்பதை யார் பார்க்கின்றனரோ அவர்கள் கண்களுக்கு "அது இருக்கின்றது" என்பது இவ் வுலகில் இல்லை'[1] புத்தர் கொள்கைப்படி உண்மையோ (being) இன்மையோ (non-being) மெய்யாகாது; மாறுகின்ற நிலை (becoming) மட்டுமே மெய்யாகும். இதிலிருந்து அவர் உள்பொருளை மறுத்தார் என நாம் முடிவு செய்யலாகாது. அவர் அதைத் திண்ணமாக ஏற்றுக்கொண்டார். ஆனுல் அதற்கு இயக்கப் போக்கான (dynamic) விளக்கம் அளித்தார். இடையறு மாற்றம் நிகழ்கின்றது; ஆனுல் அதே நேரத்தில் மாறும் பொருள் என ஒன்றும் கிடையாது. 'செயல் நிகழ்கின்றது, ஆனுல் செய்வோன் இல்லை'.-இக் கருத்தைச் சொற்களால் விளக்குவது எளிதன்று. இத்தகைய கருத்து, புத்தருக்கு ஓரிரு தலைமுறைக்குப்பின் கிரேக்க நாட்டில் ஹெராக்கிளிட்டஸ் (Heraclitus) என்னும் அறிஞர் கற்பித்தபோது ஒரு முறையும் நம்முடைய காலத்தில் பெர்க்ஸான் (Bergson) என்னும் அறிஞரின் மெய்யுணர்வுக் கொள்கையில் மறுமுறையும் ஆக மெய்யுணர்வு வரலாற்றிலேயே இருமுறைதான் காணக் கிடக்கிறது. இத்தகைய கொள்கையை முதன்முதலாக எடுத்துரைத்த பேரறிவு உண்மையில் மாண்பு மிக்கதே. இடைவிடாது விளைவு உண்டு, ஆயின் விளைகின்ற பொருள் ஒன்றுமில்லை யாதலால், உலகம் என்பது, 'இடைவிடாமல் தோன்றுவதும் மறைவதுமான' உலக - விளைவுமுறையாக (world-process) உளது. உலகம் முழுவதையுமோ அன்றி அதில் யாதாயின் ஒரு பொருளையோ இவ் விளைவுமுறைக்கு உட்பட்டதாகக் கூறமுடியாது. விளைவு முறையே பொருளாகிறது (The process is the thing) விளைவன அனைத்திற்கும் பொருந்துவதாக இக்

[1]Oldenberg : op. cit., p. 249.

கொள்கை பொதுவகையில் உருவானது பௌத்தத்தின் பிற்கால வரலாற்றைச் சார்ந்ததாயினும், இவ் விளைவுமுறைபற்றிய நியதி பௌத்தத்திற்கு உயிர்நாடியா யிருப்பதால் அதைச் சற்று விளக்க வேண்டியதாகிறது. ஒவ்வொரு பொருளும் ஒத்த நிலைகளின் தொடர்ச்சியாக இருப்பின், அதில் அடுத்து நிகழும் நிலைகளுக் கிடையே உள்ள உறவு யாது என்னும் கேள்வியுடன் தொடங்க லாம். அத்தகைய தொடர்ச்சியின் உண்மைபற்றிப் புத்தர் காலத்தில் அளிக்கப்பட்ட விளக்கம், அது தற்செயலாக (accidental) நிகழ்கின்றது என்பதாகும். மற்றொன்று, அத் தொடர்ச்சிக்கு அடிநிலையாக உள்ளதென ஒரு காரண - காரிய உறவை ஏற்றுக்கொண்டபோதிலும், அதனை விளக்குவதில் தெரிந்த கூறுகளுடன் கடவுளைப்போன்ற இயற்கை யிகந்த ஒன் றைப் புகுத்தியது. இதில் எவ் வகையிலும் நிகழ்ச்சிப் போக்கில் பயனுள்ள வகையில் மனிதன் தலையிடமுடியாது. புத் தர் அவ் விரண்டு விளக்கங்களையுமே விலக்கியதுடன் கட்டாயத் தன்மையையே (necessity) நிகழ்ச்சிகளைப்பற்றிய நியதியாக வைத்துக்கொண்டார். தற்செயலான நிகழ்ச்சியை மறுப்பதில் இயற்கையின் ஒருபடித்தான தன்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டு தற்செயலான நிகழ்ச்சியை (chance) அவர் மறுத்தார். இயற்கையிகந்தவற்றின் தலையீட்டை மறுப்பதில் அவர் ஆய்வில்லா மல் ஏற்கப்படும் சமயங்களின் தொடர்பினின்றும் தம்மை விலக்கிக் கொண்டார். ஒழுங்குபடுத்தப்பட்ட தொடர்ச்சி (ordered succession)பற்றிய இக் கருத்து உண்மையிலேயே மிகத் தொன் மையானது என்பதுபற்றி ஐயமில்லை. அது, 'ரித்' ('rta'), 'தர்ம' (dharma) என்று முற்கால இலக்கியத்தில் காணப்படுகின்ற கருத்து களினின்றும் எழுகிறது. ஆனால் அவை இரண்டும் நம்மால் அறியப்படாத வகையில் செயல்படும் ஒன்றைக் குறிப்பிடுகின்றன. பௌத்தக் கொள்கைப்படி, அந்த ஒழுங்கின் (order) தனித் தன்மை அது அத்தகைய செய்வானை (agency) முற்றிலும் நீக்கு கின்றது என்பதேயாகும். இவ் வகையில், பௌத்தக் கொள்கை ஸ்வபாவ வாதத்தை (svabhava-vada) ஒத்திருக்கின்றது.[1] ஆனால் அதினின்றும் முக்கியமான ஒரு தன்மையில் வேறுபடுகின் றது. விளைவை உற்பத்தி செய்யும் கட்டாயத்தன்மை காரணத் திலேயே உள்ளார்ந்திருப்பதாக ஸ்வபாவ வாதம் கருதுகின்றது. ஸ்வபாவ வாதத்தின்படி, ஒரு பொருளின் வரலாற்றை விளக்க அப் பொருளுக்குப் புறம்பாகச் செல்லவேண்டியதில்லை. பௌத் தக் கொள்கைப்படி அத்தகைய அக இயலான நோக்க அமைப்பை (inner teleology) ஏற்றுக்கொள்வதற்கில்லை. ஏனெனின், விளைவு

[1]Cf. BP. pp. 68 ff.

ஏற்படுவதற்காகக் காரணம் தன்னியல்பாகவே தன்னை வெளிப் படுத்திக்கொள்வது மட்டுமன்று; ஆனால் சில புற இயல்பான கார ணக் கூறுகளும் அதனுடன் இணைந்து ஏற்படுத்துவதாகும். அது கட்டாயமான தொடர்ச்சியே யாகும்; இருந்தபோதிலும் அத னால் குறிப்பாக உணர்த்தப்படும் கட்டாயம் மாறும் வகையாகவே உளது.* பொருட்டுகள் (conditions) நிறைவேற்றப்படும்வரை தொடர்ச்சி ஏற்படுவதில்லை யாதலின், அது மாறுதலுக்கு உட் பட்டதாக இருக்கின்றது. அத்துடன், அத் தொடர்ச்சி (series) ஒரு முறை தொடங்கினால் பொருட்டுகள் நீடிக்கும்வரை, தானும் அற்றுப்போகாமல் இருப்பதால், கட்டாயமாகவும் உளது; எடுத்துக்காட்டாக, தீக் கொழுந்தின் தொடர்ச்சி (flame-series) விளக்குத் திரி, எண்ணெய், இன்னபிற இருந்தாலொழிய தொடங்காது; ஆனால் ஒரு முறை தொடங்கினால், ஒத்து இயங்கும் காரணக் கூறுகளில் ஒன்றோ பலவோ இயங்காதொழியும்வரை யில் இடையீடின்றி நீடிக்கிறது. எனவே, அந்த நியதி (law) பொதுமையானதாகவும் விலக்குக்கு உட்படாமலும் இருப்பினும் அதன் செயற்பாடு பொருட்டுகளைச் சார்ந்துளது. அது 'சார்புற்ற தொடக்க நியதி' (law of 'dependent origination') அல்லது பிர தீத்திய சமுத்பாதம் (pratitya-samutpada) அது இருப்பதனால், இது ஆகின்றது (that being present, this becomes); அதன் எழுச்சி யிலிருந்து இது எழுகின்றது (from the arising of that, this arises) என்று வழங்கப்படுவதற்கு இதுவே காரணம்.[1] 'எதிரிணையாகத் தோன்றுவது' ('arisnig in correlation with') என்பது இந்த சமஸ்கிருதச் சொல்லின் நேரான பொருளாகும். குறிப்பிட்ட சில பொருட்டுகள் இருப்பின் குறிப்பிட்ட ஒரு விளைவு (product) எழு கின்றது என்பதை இது உணர்த்துவதால் இங்குக் கருதப்படுகின்ற கட்டாயத்தின் இயல்பு ஸ்வபாவ வாதத்தில் கருதப்படுவதைப் போன்றதன்று. விளைவுகளைத் தாங்குகின்ற காரணங்களின் தொடர்பை அறுப்பதன்மூலம் அத் தொடர்ச்சியைத் தடுக்கமுடி யும் என்பது 'இருப்பின்' ('if') என்பதால் உணர்த்தப்படும். இது காரண-காரிய வாய்பாட்டின் (causal formula) எஞ்சிய பகுதியில் கூறப்படுகின்றது. 'அது இல்லாதிருப்பின், இது ஆவதில்லை ('that being absent, this does not become'); அது ஓய்ந்துவிடின், இது ஓய்ந்துவிடுகிறது' ('from the cessation of that, this ceases'). செயல்முறை நோக்குடன் ஆராயும்போது இதன் பயனாக ஸ்வ பாவ வாதத்திற்கும் பௌத்தக் கொள்கைக்கும் இடையே உள்ள

* is necessary succession, but yet the constraint implied by it is of a contingent kind.

[1] Mrs. Rhys Davids: Buddhism, p. 89.

வேறுபாடு மிகப் பெரிதாக உளது. ஒன்றன்படி, நாம் தீர்மானம் செய்தாலும் செய்யாமல் இருந்தாலும் நிகழவேண்டியது நிகழ்ந்தே தீரும். மற்ருென்றின்படி, முன்னமேயே தொடங்கி விட்டதாயினும் ஒரு தொடர்ச்சியை நிறுத்தக்கூடும் என்பதை ஏற்றுக்கொள்வதனுல் மனித முயற்சிக்கு எவ் வகையிலும் இடம் உண்டு. அவற்றை நிறுத்துவதற்கான காரணங்கள் எவை என்பதை அறியவேண்டுவதுமட்டுமே கட்டாயமாகிறது.[1] காரணக் கூறுகள் முழுமையாகவே இன்னவை என வரையறைக் குட்பட்டவை; எனவே, முற்கால பௌத்தத்தின்படி வாழ்க்கையின் துன்பத்தை நீக்குவதே வாழ்க்கையின் தலையாய சிக்கலாயிருப்பதால் அதனைப்பற்றியமட்டிலாவது இக் காரணக் கூறுகளால் விளையும் தொடர்ச்சி நிறுத்தக்கூடியதே. இக் காரணக் கூறுகளைப்பற்றியதும், இதன் உட்கிடையாயுள்ள மாறுதலுக்குட்பட்ட காரண நியதியைப்பற்றியதுமான அறிவே இறுதியில் சித்தார்த்தரின் உள்ளத்தில் திடீரெனத் தோன்றி அவரைப் 'புத்தர்' ('Buddha') ஆக்கியது.[2] அது மனிதனுக்கு முதன்மையானதாக உணர்த்துவது யாதெனின், துன்பம் இயற்கையானதும் கண்டறியக்கூடியதுமான நியதிக்கேற்ப நிகழ்வதால், அதன் காரணத்தை அகற்றுவதன் மூலம் அதனை முடிவுறச் செய்யலாம் என்பதாம். மனிதனுக்குப் பொருட்செறிவு மிக்க செய்தியாகிற இக் கண்டுபிடிப்பு புத்தருடைய அறிவுரை. இருப்புமுறையையும் (positivistic) நடைமுறையையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பதையும், அதே நேரத்தில் சுட்டுவதாகவும் உளது. பிறகு எல்லாக் காரணகாரிய நிகழ்ச்சிகளை விளக்கவும் இது விரிவாக்கப்பெற்றது. இந்தப் பொதுவான அமைப்பில் உள்ளது ஒவ்வொன்றும் ஏன் வேறு வகையாயிராமல் அவ்வாறு இருக்கின்றது என்பதற்குப் போதிய காரணம் ஒன்று இருக்கின்றது என்றும், அதற்காகக் கூறப்படும் காரணங்கள் கொள்கையளவிலாவது முழுமையாக அறியக் கூடியவையாக உள்ளன என்றும் இந் நியதி பொதுவகையில் கூறுகிறது. இங்கு நாம் 'போதிய காரண நியதி' (Law of Sufficient Reason) என வழங்கப்படுவதற்கு ஒத்த பகுதியை இந்திய தத்துவத்தில் காண்கின்ருேம். அதற்கேற்ப, பௌத்தக் கொள்கை காரண காரிய உறவைப்பற்றிய இக் காலக் கருத்தை முற்காலத்திலேயே பெற்றிருந்தது என்று கூறலாம்.

எந்தப் பொருளும் நொடிக்கு நொடி மாறுகின்றது என்னும் இது, க்ஷணிக வாதம் அல்லது 'நொடிக்குள் தோன்றி மறைவு'

[1] Cf. Bodhi-karyavatara-Pancika, vi. 25-6 and 31-2.
[2] See Oldenberg: Cf. cit., pp. 224-5.

என்னும் கொள்கை (kshanika-vada or 'the doctrine of momentariness) என வழங்கப்படுகிறது; இப் பெயரால்தான் இந்து தத்துவ நூல்களில் பௌத்தம் பொதுவாகக் குறிப்பிடப்படு கிறது. புத்தரே உள்ளத்தைத் தவிர ஏனைய பொருள்களின் நிலையாமை அல்லது மாறுந்தன்மையைமட்டிலுமே கற்பித்த தாகத் தோன்றுகிறது; ஆனால், விரைவில் அதனுடைய உள் ளார்ந்த அளவையியலின் ஆற்றலால் அக் கொள்கை எல்லாப் பொருள்களும் நொடிக்குள் அழிகின்றன என்னும் பொதுக் கொள்கையாக மாறுதல் அடைந்தது. அதனுடைய முழுவளர்ச்சி பிற்காலத்தைச் சார்ந்துள்ளபடியால் அதற்கேற்ப நாமும் அதைப்பற்றிய மற்ற விவரங்களை அடுத்த பாகத்தில் பௌத்தத் தைப்பற்றிய அதிகாரத்தில் பார்ப்போம். எனினும், உள் பொருளைப்பற்றிய அத்தகைய கருத்தில் தெளிவாகக் காணக் கூடிய இரு குறைபாடுகளையும் அவற்றிற்குப் பௌத்தக் கொள்கை யினர் எவ்வாறு விடை அளிக்கின்றனர் என்பதைப்பற்றியும் சுருக்கமாக இப்பொழுது குறிப்பிட வேண்டியது கட்டாய மாகிறது. ஒவ்வொரு பொருளும் மாறுபாட்டுக்குட்பட்டதாயும், ஒவ்வொன்றும் தொடர்ந்து புதுப்பிக்கப்படுகின்றதாயும் இருப் பின் பொருள்களை—பழக்கப்பட்ட புறப்பொருள்களை— நாம் முன்னர்ப் பார்த்தவையென—விளக்குவது எங்ஙனம் என்று கேட்கலாம். பௌத்தக் கொள்கையினர் அதற்கு விடையாக நம்முடைய அறிவுநிலையின் இரு நொடிகளில் ஒன்றுபோல் காணப் படும் பொருள்களை ஒன்றெனவே தவறாகக் கொள்கிறோம் என்று கூறுகின்றனர். வேறு வகையாகச் சொன்னால், ஒத்திருப்பதை (similar) ஒன்றெனவே (same) தவறாக உணர்வதால் பார்த் தறியும் அனைத்தும் பிழையாகவே உள்ளன. மற்றொரு குறை பாடு, ஒவ்வொரு நொடியிலும் ஆத்மாவும் மாறிக்கொண்டே இருந்தால் நினைவுபற்றிய விளக்கம் அரிதாகிவிடுகிறது என்பதாம். இதற்கும் ஒரு விளக்கத்தைப் பௌத்தக் கொள்கையினர் தரு கின்றனர். நுகர்ச்சியின் ஒவ்வொரு நிலையும், அது தோன்றியும் மறையும் வகையில் அடுத்த நிலைக்குள் புகுவதால்[1] பின் நிகழும் ஒவ்வொரு நிலையும் தன்னுள் 'அதற்குமுன் இருந்தவற்றின் விதைகள் அனைத்தையும்' பெற்றிருக்கின்றது; சூழ்நிலைகள் உதவியாயிருக்கும்போது அவை வெளிப்படுகின்றன என்றும் அவர்கள் நம்பினர். எனவே, ஒருவன் எந்த இரு நொடிகளிலும் தானாகவே இருப்பதில்லையெனினும், அவன் முற்றிலும் வேறான வனும் அல்லன். 'ஆத்மா ஒரு திரட்டாக (collective entity) இருப்பதுடன் தன்னை நினைவுகொள்ளும் உருப்படியாகவும்

[1] Mrs. Rhys Davids : Buddhism, p. 135.

(recollective entity) உளது.'[1] இதனை அடிப்படையாகக் கொண்டே பௌத்தக் கொள்கை அற இயல்பான பொறுப்பை நிலைநாட்டுகின்றது. செயலைச் செய்கின்றவனே அதன் பயனைப் பெறவில்லை என்பது உண்மையே; ஆனால் பயனைப் பெறுகின்ற அவனும் முற்றிலும் அயலானவனாகவும் இருக்க முடியாதாகையால் குறிப்பிட்ட தொடர்ச்சியின் முந்திய உறுப்பினரைச் சாரும் நன்மை அல்லது தீமையைத் தான் அடையும் தகுதி பெறுகின்றான். பாவி ஒருவன் யமனைச் சந்திப்பதை வர்ணிக்கும் தேவதத்த சுத்தத்தில் (Devadatta-sutta), 'இவை உன்னுடைய தீச் செயல்கள்; வேறு யாரும் இவற்றைச் செய்யவில்லை. நீயே இவற்றைச் செய்தவனாகையால், நீயே இவற்றின் பயனையும் பெறவேண்டும்'[2] என்று யமன் உரைக்கின்றான். மேலும், புத்தருடைய முற்பிறவிகளின் செயல்களை நினைவுபடுத்துகின்ற ஜாதகக் கதைகள் (Jataka stories) வெவ்வேறு பிறப்புகளைப்பற்றியவையாயினும் கதைகளில் வருபவர்களை முழுவதும் ஒருமைப்படுத்துவனவாகவே முடிகின்றன; 'அப்பொழுது நான் ஓர் அறிவு மிக்கவெள்ளை யானையாக இருந்தேன்; தேவதத்தன் ஒரு தீய வேடனாக இருந்தான்'. அதாவது, பௌத்தக் கொள்கை உள்ளீட்டைப் பற்றிய முற்றொருமை என்ற பொருளில் ஒருமைப்பாட்டை (unity) மறுக்கின்றது; ஆனால் அதற்குப் பதிலாகத் தொடர் நிலையை ஏற்கின்றது. (Buddhism denies unity in the sense of identity of material, but recognises continuity in its place). நாம் இரண்டு ஆன்மத் தொடர்ச்சிகளை (self-series) A_1 A_2 A_3... B_1 B_2 B_3...என்று குறிப்பிட்டால், A_1 A_2 A_3 முற்றொருமை உடையவனல்ல. அவ்வாறே B_1 B_2 B_3 என்பனவும் முற்றொருமை உடையவனல்ல. எனினும், ஒவ்வொரு தொடர்ச்சியில் உள்ள உறுப்புகளிடையே ஓர் உறவு உளது. அத்தகைய உறவு எடுத்துக்காட்டாக A_1க்கும் B_1க்கும், A_2க்கும் B_2க்கும் இன்ன பிறவற்றிற்கும் இடையே காணப்படவில்லை. எனவே, ஆத்மாவை மறுக்கும் பௌத்தக் கொள்கையை எவ்வாறு புரிந்து கொள்ளுகிறோம் என்பதைப்பற்றி விழிப்பாக இருக்க வேண்டும். உடல், உள்ளம் ஆகியவற்றின் மாறுதல்களுக்கிடையேதான் மாறாது நிலைத்த உருப்படியாக உள்ளது என்னும் பொருளில் பௌத்தம் ஆத்மாவை மறுக்கிறது; ஆனால் அதற்குப் பதிலாக ஒரு 'நெகிழ்ச்சியுடைய ஆத்மாவை' ('fluid self') ஏற்றுக் கொள்கிறது; அத்தகைய நெகிழ்ச்சித் தன்மையினாலேயே முற்

[1]Prof. Hopkins : Journal of the Royal Asiatic Society (1906), p. 581

[2]Oldenberg : op. cit., p. 244.

றிலும் தெளிவான அல்லது வேறுபட்ட நிலைகளாலாய தொடர்ச்சி யாக இத்தகைய 'நெகிழ்ச்சியுடைய ஆத்மா'வைக் கருதமுடி யாது. எனினும், பௌத்தக் கொள்கையினர் தம்முடைய கருத்தை விளக்குகின்ற வகையில் நொடியில் நிகழும் நுகர்ச்சி யைக் கடந்துள்ள ஆத்மாவின் இருப்பைப் பேசாமல் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். ஆத்மாவின் இயல்பைப் பாகுபாடு செய் வதும் அதனை நொடிக்கு நொடி மாறிக்கொண்டே இருக்கும் நிலைகளாலான ஒரு தொடர்ச்சிமட்டுமே என்று விலக்குவது மான செயலிலேயே அந்த நிலைகளையெல்லாம் கடந்து, ஆனால் ஒன்றுதிரட்டிக் காணக்கூடியதான நிலையான ஓர் ஆத்மாவை உண்டெனக் கொள்கின்றனர். ஏனெனின், ஒரு தொடர்ச்சி யாகமட்டும் உள்ளது தன்னையே உணர்ந்து கொள்ள முடியாது. ஒரு சிலர், ஆத்மாவைப்பற்றிய அத்தகைய நம்பிக்கை, புத்த ருடைய அறிவுரையில் அவரால் வேண்டப்படாத உட்கிடை யாக இருப்பதாக அன்றி அதில் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட பகுதி யாக உள்ளதென்றும் அதன் மறுப்பே பிற்காலத்தில் அவ ருடைய கொள்கையைப் பின்பற்றினவர்களால் புகுத்தப்பட்ட புதுமையெனவும் கருதுகின்றனர்.[1]

நிலையாமைபற்றியதும் ஆத்மா - இன்மை பற்றியதுமான அடிப்படைகள் புத்தரின் அறிவுரைக்கு இன்றியமையாதன; அவற்றை யெடுத்தோதியதால் அவர் மரபுவழி வந்த அறிவுரை யின் மெய்மை, பொது மக்களின் நம்பிக்கை ஆகிய இரண் டையுமே ஒருங்கே மாற்றியமைத்ததாகக் கூறலாம். இந்தத் தனிச் சிறப்புடைய கொள்கை குறிப்பிட்ட சில தனிமங்களை முற்கோளாகக்கொண்டு தொடங்குகிறது. அவை தம்முள் ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டும், உடலியல், உளவியல்பான இரண்டினையும் தம்முள் கொண்டவையாகவும் உள. உலகம் முழுவதுமே அவற்றினின்றும் உண்டாக்கப்பட்டதாக இக் கொள்கை விளக்குகிறது. ஆனால் இந்த அடிப்படையான தனி மங்களும் தாம் உண்டாக்குகின்ற பொருள்களைப்போலவே நிலையற்றவையாகவும் மறைந்தொழிபவையாகவும் உள்ளன. இவற்றிற்கிடையே உள்ள ஒரே வேற்றுமை யாதெனின், முந் தியவை எளியனவாயும் நுகர்ச்சியில் அறியப்படுகின்ற பொருள் களைப்பற்றிய பாகுபாட்டில் இறுதிநிலையில் உள்ளவற்றைக் குறிப்பிடுவனவாயும் உள்ளன; பிந்தியவை அனைத்தும் தொகுப் புகளாக இருப்பதுடன், உருவகக் கதையில் கூறிய தேரைப் போலவே புதிய பொருள்களைக் குறிப்பிடுவனவாக இல்லை.

[1] Cf. IP. vol. i. pp. 386. ff.

பௌதிக நிலையைப்பற்றிய வரை, முற்கால பௌத்தம், நான்கு பூதங்களை (bhutas) அல்லது ஜடப் பொருள்களை ஆக்கு கின்ற தனிமங்களை ஏற்றுக்கொள்ளுகிறது. அதாவது, அக் காலத்துச் சிந்தனையாளர்கள் பொதுவாக ஏற்றுக்கொண்ட ஆகாயத்தை (akasa) நீக்கி,[1] மண், நீர், தீ, வளி ஆகிய நான்கு என்னும் இப் பெயர்கள் அனைத்தும் வழக்காற்றில் வந்தவையே என்பதை நாம் நினைவில் இருத்தவேண்டும். ஏனெனின், அவை அவற்றோடு சேர்த்து எண்ணப்படுவனவும் புலன்வழி பெறப்படுவனமான திண்மை (hardness), நீர்மை (fluidity), வெப்பம் (heat), அழுத்தம் (pressure) ஆகியவற்றிற்கு வேறாக எதனையும் குறிப்பதாகக் கொள்ள முடியாது. ஜட உலகம் நம் முடைய பொறிகள் (indriyas), உடல்கள் (bodies) இவை அனைத்தும் இத் தனிமங்களிலிருந்து பெறப்பட்டவற்றின் தொகுப்புகளே. எனவே, அவற்றின் வழிநிலைப் பண்பினைச் (secondary character) சுட்டுவதன் பொருட்டு அவை பௌதிகம் (bhautika) என்று கூறப்பட்டுள்ளன. உளவியல் நிலையைப்பற்றிய வரையிலும் இவ்வாறே சித்தம் (chitta) என்னும் ஓர் அடிப்படை உருவைக்கொண்டு உள்ளத்தின் பிற இயல்புகளைச் சைத்தம் (chaitta) அல்லது சித்தத்திலிருந்து பெறப்பட்டவையென விளக்குகின்றது. எனினும், அத்தகைய விவரங்கள் சரியான படி அக் கொள்கையின் வரலாற்றில் இப்பொழுது மேற்கொண் டுள்ள ஆராய்ச்சிக்குப் பிற்கால நிலைகளையே, சார்ந்தவை யானதால் அவற்றைப்பற்றி மேலும் இங்கு ஆராயத் தேவையில்லை.

II

மேலே, சுருக்கமாகக் கூறப்பெற்ற விளக்கத்திலிருந்து பௌத் தக் கொள்கையின் செயல்முறையான அறிவுரை தெளிவுபடும். உலகத்திலுள்ள பொருள்கள் அனைத்தும் நிலையற்றவையாயும் உறுதியற்றவையாயும் இருப்பின், அவற்றுள் எதையேனும் நமக் காகவோ அல்லது பிறருக்காகவோ அடைய முயல்வது முழுவ தும் வீணான உழைப்பாகும். அவற்றை அடைய வேண்டும் என்னும் விருப்பமே திரிபுணர்வாக உளது. எனவே எவ்வளவு விரைவாக முடியுமோ அவ்வளவு விரைவில் நம்மை அதிலிருந்து விடுவித்துக்கொள்ள வேண்டும். புறப்பொருள்கள்பற்றிய விருப் பத்தைவிட மிக்க வலுவானது தன்னைக் காத்துக்கொள்ள

[1] ஆகாயமும் சில வேளைகளில் சேர்க்கப்படுகின்றது. ஆயின் அது உள்ளீடற்ற நுகர்ச்சிப் பரப்பைமட்டும் குறிப்பதாகத் தோன்றுகிறது. See BP. p. 02.

வேண்டும் அல்லது தான் இருக்கவேண்டும் என்னும் வேட்கை. ஆத்மா என ஒன்று இல்லாததால் வாழ்க்கையின் துன்பங்களைத் தொலைக்க வேண்டுமாயின் முதலில் இந்த வேட்கையை நீக்க வேண்டும் என்று பௌத்தம் கற்பிக்கின்றது. எனவே, பௌத்த அறவியலில் தன்னை மறுத்தல் என்பதை நேரான பொருளில் உணர்ந்துகொள்ள வேண்டும். பௌத்தக் கொள்கையிலிருந்து பெறப்பட்ட பிற்காலத்திய சமஸ்கிருதப் பழமொழி யொன்று, தான் உண்டு என்னும் நம்பிக்கையுடனே பிறர் உண்டு என்னும் நம்பிக்கையும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதால் குறுகிய விருப்பு வெறுப்புகள் அனைத்தும் எழுகின்றன என்று கூறுகிறது.[1] ஆத்மாவை மறுக்கும்போது தன்னலப் போக்குகள் அனைத்தும் கட்டாயமாய் மறைகின்றன.. துன்பத்திற்கு அடி நிலையாயுள்ள ஆத்மாவின் முற்றொருமை(self-identity)பற்றிய நம்பிக்கை பொய்யாக இருப்பதால், அறியமையே (avidya) தீமைகள் அனைத்திற்கும் பிறப்பிடமாகி விடுகிறது. உபநிடதத்தில் கற்பிக்கப்படுவதைப்போல் இங்கும் தீமை அறியாமையிலிருந்தே பெறப்படுகிறது; இரண்டிலும், அதனை நீக்குவதற்கான மெய்யறிவே. உய்யும் வழியாக உளது. ஆனால், மீண்டும், சொல்லளவில் ஒன்றாக இருப்பினும் குறிப்பிடப்படும் கருத்து வேறாக உளது. பிரபஞ்சமில்லாப் பிரமம் (nish-prapancha Brahman) நுகர்ச்சி நிலை உலகமாக எங்ஙனம் தோன்றுகிறது என்பதை விளக்கும் பிரபஞ்ச ஆற்றலாக (cosmic power) இங்கே அறியாமை கருதப்படவில்லை. ஆனால், 'காரணத் தொடரில்' அதற்கு முதலிடம் தரப்படுவது சுட்டுவதைப்போல் அது தனி இருப்பின் (individual existence) அடிநிலையாக மட்டுமே உளது. இதனை விரைவில் பார்ப்போம். மேலும், இங்கு அவ் வறியாமை, வேறு வழியாகக் காணும்போது, உபநிடதத்திலுள்ளது போன்று, உள்ளது அனைத்திற்கும் இன்றியமையாத ஒருமைப் பாட்டினை (essential unity of all existence) அறியாததாக இல்லை; ஆயின், அது ஆத்மா என்று வழங்குவதன் உள்ளீடற்ற தன்மையை உணராததாகிறது. இந்த அறியாமை, நான்கு உயர்ந்த உண்மைகளைப் (arya-satya)பற்றியது எனப் பொதுவாகக் கூறப்படுகின்றது. அவ் வுண்மைகளாவன: (1) துன்பம், (2) அதன் காரணம், (3) அதன் நீக்கம், (4) நீக்கும் வழி; 'இந்த நான்கு தூய உண்மைகளை உள்ளபடியே காணாது பிறவிக்குப் பிறவி உள்ள நெடுவழியில் அலைந்தேன். இப்பொழுது அவற்றைக் காணவே வாழ்க்கையின் ஓட்டத்திற்கு அணை போடப்படுகிறது. துன்பத்தின்

[1] See Nyaya-kandali (Vizianagaram Sans. Series) p. 279; NM. p. 443.

வேர் அழிக்கப்படுகின்றது; இதுமுதல் மறு பிறவி இல்லை.'[1] இந்த நால்வகை உண்மையை வகுத்துரைப்பதில் பிணிகளைத் தீர்ப்பது பற்றி அக் காலத்தில் நிலவிய மருத்துவக் கொள்கை புத்தருக்கு வழிகாட்டியாக அமைந்தது என்பது தெளிவாகின்றது.[2] இவ்வாறு அவ்வக் காலத்தில் விஞ்ஞானத்தில் கையாளப்பெற்ற முறை தத்துவத்திற்கு மாற்றப்படுவது தத்துவ வரலாற்றில் முற்றிலும் வழக்கத்திற்கு மாறானதன்று. நோய்தீர்க்கும் பெரியோராகக் குறிப்பிடப்பட்ட புத்தர் துன்பத்தோடுகூடிய வாழ்க்கையையே ஒரு பிணியாகக் கண்டார்; அதற்கேற்ப, அவருடைய முறையும் அதைத் தீர்க்கும் மருந்தை நாடுகின்ற மருத்துவரின் முறையைப்போன்று இயல்பாகவே அமைந்தது. அவர் கற்பித்தவற்றில் இவ் வுண்மைகளில் முதல் மூன்றும் கொள்கை இயலானவற்றையும், இறுதியானது அதனுடைய செயல்முறையான இயல்பையும் பற்றியதாகக் கூறலாம். நாம் பொதுவாக அறியும் வகையில் துன்பமே வாழ்க்கையில் மேலோங்கி உளதென்பதை இந்தியச் சிந்தனையாளர்களில் பெரும்பாலும் அனைவருமே ஒப்புக்கொள்கின்றனர். துன்பத்தின் காரணத்தைப் பற்றிக் கூறும் விளக்கத்திலும் அதனை அகற்றுவது இயல்வதே என்பதை வகுத்துக் காட்டும் வகையிலும், அவ்வாறு அகற்றுவதற்காக அது காட்டும் வழிகளிலும் பௌத்தத்தின் சிறப்பு அமைகிறது. இம் மூன்றினையும் முறையாக எடுத்துக் கொள்வோம்:

1. **துன்பத்தின் காரணம்:** துன்பம் தோன்றுகிறது என்பது இருக்கின்ற எதற்கும் காரணம் ஒன்று இருந்திருக்க வேண்டும் என்னும் நம்பிக்கையிலிருந்து பெறப்படுகிறது. நாம் சற்றுமுன் கூறியதுபோல் புத்தர், இக் காரணம், பிற எவையுமின்றி அறியாமையே என்று கண்டார். அவருடைய தலையாய நோக்கம் அது எவ்வாறு தீமையை விளைவிக்கின்றது என்பதைக் கண்டு பிடிப்பதைப்பற்றியதாகவே இருந்தது; ஏனெனின், ஒரு கால் நாம் அதன் செயல்முறையை அறிவோமானால், அது விளைவிக்கின்ற முடிவைத் தவிர்க்கக்கூடிய நல்வழியைக் கண்டவராவோம் என்று அவர் கூறினர். இந்தச் செயல்முறையின் நிலைகள் ஓரளவு விரிவாக வகுக்கப்பட்டுள்ளன. இவ் வமைப்பை நாம் முந்திய பகுதியில் குறிப்பிட்ட பொதுவான காரண வாய்பாட்டின் வேறுபட்டதான சிறப்பு வாய்பாட்டுடன் கூறலாம், அது பன்னிரு சார்புகளாலாயது (nidanas) அவையாவன: அறியாமை (avidya)

[1] Oldenberg : op. cit., p. 240.
[2] See BP. pp. 56-7. Cf. BUV. p. 15, st. 28.

செய்கை(samskara), உணர்வு(vijnana), அருவுரு (nama-rupa), ஆறு களங்கள், அதாவது ஐம்பொறிகள், உள்ளம் இவற்றுடன் பொருள்களும் சேர்ந்தவை (shadayatana), புலன் களுக்கும் பொருள்களுக்கும் இடையே உள்ள தொடர்பு - ஊறு (sparsa), நுகர்வு (vedana), வேட்கை (trshna), இருத்தலைப்பற்றிக் கொண்டிருப்பது, (upadana), பவம் (bhava), தோற்றம் (jati), நோவு அல்லது நேரான பொருளில் மூப்பும் சாக்காடும் (jara-marana). இத் 'தொடர்' ('chain') இப் பிறப்பைமட்டும் குறிப் பிடுவதன்று, முற்பிறவிகளையும் இனி வருவனவற்றையும் உள்ளிட்டதாகும். இப் பிறப்பு கடந்தவற்றிற்கும் இனி வருவன வற்றிற்கும் கொண்டுள்ள தொடர்பை அது விளக்குகிறது; சம்சாரம் (samsara) அல்லது எப்பொழுதும் நிகழ்ந்துகொண்டிருக் கும் இடைவிடாப் பிறப்பு-இறப்புகளின் தொடர்ச்சிக்கு ஒரு மாதிரியாகவும் அது விளங்குகிறது. இந்த வாய்பாட்டின் விவரங் களைப்பற்றிய விளக்கத்தில் பெருமளவில் கருத்து மாறுபாடுகள் உள்ளதால், அவற்றை இங்கே எடுத்துக்கொள்ளாமல் முதலிரண்டு சார்புகள், பின்னுக்குடையவை என்று நாம் உரைக்கலாம். அவை இப் பிறப்பிற்கு உடனடியாக முந்திய பிறப்பைக் குறிப்பன வாய் அதன் பொது இயல்பை 'அறியாமை' என்றும், அதன் விளைவைச் 'செய்கை' என்றும் பொருந்தக் கூறுகின்றன. இது, முற்பிறப்பில் அறியாமையால் தூண்டப்பெற்ற செய்கையே நேரடியாக இப் பிறப்பைத் தோற்றுவிக்கின்றதென்றும் பொருள் படும். பிந்தியதன் நெறி, அடுத்து வரும் எட்டுச் சார்புகளில் காட்டப்பெறுகிறது. இச் சார்புகளில் முற்பட்டவை வாழ்க்கை யின் நுகர்ச்சிகளுக்குத் தக்கவாறு அமைக்கப்பெற்றுள்ள உறுப் புள்ள உயிருளிகளின் பரிணுமத்தைக் குறிப்பிடுகின்றன; பிற் பட்டவை, அந் நுகர்ச்சிகளின் இயல்பையும் அவற்றின் விளைவு களையும் வர்ணிக்கின்றன. கடைசி இரு சார்புகள், முன்னுக்காக இப் பிறப்பின் செய்கைகளிலிருந்து கட்டாயமாகத் தொடர்ந்து வரும் பிறப்பையும் அதன் துன்பத்தையும் குறிக்கின்றன.[1] இந்த விளக்கத்தில் மிகப் பொதுவாக உள்ள விவரங்களைமட்டும் வைத்துக்கொண்டு, முதலாவதாக, தனி ஆளின் இருப்பிற்கு மூல காரணமாக அறியாமை இருக்கிறது என்று கூறலாம். அறியாமை யிலிருந்து பற்று உண்டாகிறது; பற்று செயலை ஏற்படுத்த, செயல் மறுபிறப்பையும் புதிய பற்றுகளையும் தோற்றுவிக்கிறது. இதுவே சம்சாரத்தின் ஊழ்வட்டம் (bhava-chkra) அல்லது 'இருப்பின் வட்டம்' ('wheel of existence') என்று சில வேளைகளில் வழங்கப் படுவதாகும்.

[1]BP. P. 105.

2. துன்பத்தின் நீக்கம் : காரண காரிய உறவைப்பற்றிய பௌத்தக் கொள்கையிலிருந்து துன்பம் இருப்பதற்குக் காரணம் இருந்திருக்க வேண்டும் என்பது பெறப்படுவதுபோல அது அழிக்கப்படக் கூடியது என்பதும் அதினின்றே பெறப்படும். எனவே, மெய்யறிவால் அறியாமை அகற்றப்படும்போது அத் தொடரில் அடுத்துள்ள சார்புகள் ஒன்றன்பின் ஒன்றாகத் தாமாகவே முறிந்துவிடுகின்றன. துன்பத்தை விளைவிக்கின்ற செயல்முறை கட்டாயத் தன்மையை உடையது என்பதில் ஐயமில்லை; ஆனால் நாம் முன்னரே கூறியதுபோல், அக் கட்டாயத் தன்மை சார்பற்றதன்று.

3. துன்பத்தை நீக்கும் வழி : தான் விரும்பிய குறிக்கோளுக்கு மனிதனைச் செலுத்தும் தற்கட்டுப்பாட்டு நெறி எண் வகைப்படும். நற்காட்சி, நல்லூற்றம், நல்வாய்மை, நற்செய்கை, நல்வாழ்க்கை, நன்முயற்சி, நற்கடைப்பிடி, நல்லமைதி. பழைய பௌத்த நூல்களில்[1] காணப்படுவதும் விரிவான திட்டத்தின் பிழிவைக் கொண்டதுமான சற்றே எளிய திட்டத்தை இங்கே குறிப்பிடுவது சாலும். இத் திட்டத்தின்படி, நால்வகை உண்மையில் ஒன்றான மெய்யறிவே பயிற்சி அனைத்திற்கும் அடிநிலையாகும். ஆனால், அது வெறும் அறிவுவழியே கிடைக்கும் உறுதி (intellectual conviction) எவ்வளவு உறுதியாயிருப்பினும் கட்டற்ற நிலை (freedom) என்னும் உணர்வு எழுவதற்கு அவ் வுறுதியைவிட மிகுதியாக இருக்கவேண்டும். அது தம்முடைய சொந்த நுகர்ச்சியாகிவிட்ட அறிவாக இருத்தல் வேண்டும்; சரியான பொருளில் பிரஜ்ஞ (Prajna) என்பது இந்த உள்ளுணர்வான (intuitive) நுகர்ச்சியாகும். புத்தர் தம்முடைய அறிவுரையைக் கேட்பவர்கள் தங்களுடைய கருத்துகளை அவரிடமிருந்து அப்படியே ஏற்றுக்கொள்ளாமல் தங்களுடையதாகவே செய்துகொள்ள வேண்டும் என்று வற்புறுத்துகிறார். நாமே சரியானவை என்று உணர்ந்தவற்றையே ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டுமென அடிக்கடி அவர் மொழிந்தார். 'ஏனவே, துறவிகளே, இப்பொழுது நீங்கள் கூறியவை நீங்களாகவே கண்டுகொண்டவை, நீங்களாகவே அறிந்துகொண்டவை, நீங்களாகவே விளங்கிக் கொண்டவை-இவ்வாறல்லவோ?', 'ஆம், இவ்வாறேதான், ஐயனே.'[2] வேறு வகையாகச் சொன்னால், ஒவ்வொருவனும் தன்னுடைய விடுதலையைத் தானே முயன்று பெற வேண்டும். அது தற்சார்பினால் அடையப் பெறுவதேயன்றிக் கடவுளின் அருளாலோ புறவயமான ஆணையரின் உதவியினாலோ

[1] See Oldenberg : op. cit. p. 288 ; BP. p. 115.
[2] Majjima-nikaya, 38th Discourse.

பெறப்படுவதன்று. குருவும் நெறியைமட்டுமே காட்டமுடியும். அறிவு அகவயமான உறுதியாவதற்கு நல்லொழுக்கமும் (சீலம் - sila), ஸமாதியும் (samadhi) தேவைப்படுகின்றன. சிந்தனையையும் செயலையும் கட்டுப்படுத்தாமல் உண்மையைக் காணமுடியாது. சீலம் என்பது உண்மை (veracity), மனநிறைவு (contentment), இன்னு செய்யாமை (non-injury or ahimsa) போன்ற அறங்களை உள்ளிட்ட நல் ஒழுக்கம் என்று பொருள்படும். ஸமாதி என்பது அந்த நான்கு உண்மைகளைப்பற்றிய தியானமாகும் (meditation). அது உள அமைதி அடையவும், பிறரிடமிருந்து கற்ற உண்மையைப் பற்றி அகத் தெளிவு பெறவும் உதவுவதாக உளது. உபநிடதத்தில் உள்ளதைப் போன்று, பயிற்சியின் இப் பகுதி யோகமுறையின் பல திறப்பட்ட பயிற்சிகளை உள்ளிட்டதாகும். அவற்றின் விவரங்களைப்பற்றி இங்கு ஆராய வேண்டிய தேவை இல்லை. இம் மூன்றும் ஒருங்கே சேர்ந்து பௌத்தக் கொள்கையின் ஒழுக்க வரையறையைப் போதிய அளவு சுட்டுகின்றன. முழுப் பயிற்சியின் விளைவாகிய அகஉணர்வு அல்லது உள்ளுணர்வு என்னும் பொருளில் பிரஜ்ஞ விடுதலையை அளிப்பதாயும் அஃதே நம்பிக்கையினுல் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட அறிவு என்னும் பொருளில் விடுதலைக்கு வழியாயுள்ள பயிற்சியின் தொடக்கத்தைக் குறிப்பிடுவதாகவும் உள்ளது.

நல்வாழ்க்கை என்று கருதப்படுவதில் துறவியின் வாழ்க்கைக்கும் இல்லறத்தாரின் வாழ்க்கைக்கும் சற்றே வேறுபாடு உளது. எந்த வகையான வாழ்க்கையாயினும் தனிப்பட்டவர் தம் திறமைக்கும் உளப் போக்குக்கும் ஏற்றவாறு இவ் விரண்டில் ஒன்றைப் பின்பற்றலாம்; ஆனுல் முடிவான விடுதலை பொதுவாக ஒருவன் துறவியான பிறகுதான் எய்தப் பெறுவதாக உளது.[1] துறவியின் வாழ்க்கையிலும், ஏனைய இந்தியக் கொள்கைகள் சிலவற்றில், குறிப்பாக ஜைனத்தில் காணப்படுவதுபோன்ற கடும் பயிற்சி கிடையாது. புத்தரின் கொள்கை இரு கோடிகளுக்கு இடைப்பட்டதென்பதை முன்னரே பார்த்தோம். எடுத்துக்காட்டாக, உண்மையையோ (Being) இன்மையையோ (non-Being) நம்பாது, ஆதலை (Becoming) நம்புகிறது; தற்செயலாக நிகழ்வதையோ (chance) அல்லது கட்டாயத் தன்மையையோ (necessity) நம்பாமல் வரையறை செய்யப்பட்டு நிகழ்வதையே (conditioned happening) நம்புகிறது. இந்தப் போக்கே அவருடைய அறஇயல் அறிவுரையிலும் நிழலிடுகிறது. அது துன்பத்தின் முற்குறியான விருப்பங்

[1] BP. p. 131; Prof. Poussin : The Way to Nirvana, 114 and 150-1

களில் திளைத்தலுமன்று; தானே நோவாக உள்ள தன்னை வருத்தலுமன்று. இதற்கிடைப்பட்ட நெறியே வெற்றிக்கு உரியது. உண்மையான ஆன்மிய வாழ்க்கை ஒரு யாழுக்கு ஒப்பிடப் படுகிறது. தன்னுடைய கம்பிகளை மிகவும் தளர்த்தியோ முறுக்கியோ விடாத நிலையில்தான் இன்னொலிகளை அது பிறப்பிக்கின்றது. புத்தருடைய முதல் அறிவுரையில்-காசியில் செய்த புகழ் பெற்ற சமய உரையில் - அவர் கூறியதாவது: 'துறவிகளே, சமய வாழ்க்கையைக் கடைப்பிடிப்பவன் விலக்கவேண்டியவை இரு கோடிகள். அக் கோடிகள் யாவை ?- ஒன்று: விருப்பத்தையும் களிப்பையும் நோக்கமாகக் கொண்ட இன்ப வாழ்க்கை: அது இழிவானது, மேன்மையற்றது, ஆன்மியத் தன்மை யற்றது, தகாதது, உண்மையல்லாதது: மற்றொன்று, வருத்தத்தை மேற்கொள்ளும் வாழ்க்கையாகும். அது இருள் சூழ்ந்தது, தகாதது, உண்மையற்றது. துறவிகளே, நிறைவான வாழ்க்கை, இவ் விரண்டு கோடிகளிலிருந்தும் விலகிநின்று அவற்றிற்கிடையே உள்ள ஒரு நெறியைக் கண்டுபிடிப்பதாகும். இந்த நடுநெறி கண்களுக்கும் உள்ளத்திற்கும் ஒளிதந்து அமைதிக்கும், அறிவுக்கும், தெளிவுக்கும் நிர்வாணத்திற்கும் செலுத்துகிறது.'[1]

இந்தப் பயிற்சியை மேற்கொள்வதால் பெறப்படுவது நிர்வாணம் (nirvana) என்று வழங்கப் பெறுகிறது. அச் சொல்லின் நேரான பொருள் 'அணைதல்' ('blowing out') அல்லது 'குளிர்தல்' ('becoming cool') என்பதாம்; இது அறவே அழிந்து போவதைக் குறிக்கிறது - இது 'ஒன்று மிலாத் துறக்கம்' ('Heaven of nothingness') என்று வர்ணிக்கப்படுகிறது. இந்த நிலையை எய்தும்போது ஐவகைத் தொகுப்புகளின் (five fold aggregate) இடையறு ஊர்வலம் அடியோடு மறைந்துவிடுகிறது. உண்மையில், இந்தக் கருத்தே பௌத்தத்தின் கொள்கைநிலைக்கு மிகப் பொருத்தமாக உளது. வீடுபேறு என்பது நேர்பொருளில் 'நம்மை இல்லாமற் செய்துகொள்வ தாகிறது' ('unmaking ourselves')[2] அத் தகைய குறிக்கோளின் மிகுந்த எதிர்மறையான இயல்பு மனிதன் அதனை அடையும்பொருட்டு மேற்கொள்ளவேண்டிய ஒழுக்க நெறிக்குத் தூண்டுதலாக இருப்பதற்கு அக் குறிக்கோள் தகுதி யற்றதாக்குகிறது. இவ்வாறு புத்தரின் அறிவுரையின் நோக்கத்தையே இக் குறிக்கோள் தோல்வியுறச் செய்வதாகத் தோன்று

[1] Oldenberg : op. cit., p. 127.
[2] IP. vol. 1. p. 418.

கிறது. எனவே, வேறு விளக்கங்கள் தரப்பட்டுள்ளன.[1] சிலர் நிர்வாணம் என்பது அறவே அழிதல் என்பதை அடியோடு மறுத்து அதனை என்றுமுள இருப்பு (everlasting being) அல்லது என்றுமுள இன்பம் (eternal felicity) என்று குறிப்பிடு கின்றனர் - இக் குறிக்கோள் உபநிடதம் கூறும் மோக்ஷத் தினின்றும் வேறுபட்டதெனச் சொல்வதற்கில்லை. மற்றும் சிலர்-அதனை உளதா இல்லையா என்றுகூடக் கூறமுடியாத - ஒன்றுமே கூறமுடியாத - நிலையாகக் கொள்கின்றனர். அவர்களுடைய கருத் துப்படி, அச் சொல் குறிப்பிடுவதெல்லாம் துன்பத்தினின்றும் விடுதலை பெறுவது என்பதுமட்டுமே யாகும். அதைப்பற்றி உடன் பாட்டு வகை வர்ணனைகள், என்னதான் கோட்பாட்டளவில் சுவையுடையன வெனினும், செயல்முறை அளவில் தொடர் பற்றவை. ஆனால் நிர்வாணம் பௌத்தத்தில் கருதப்படுகின்ற வகையில் முயன்று பெறத் தக்கதெனக் காட்ட இத்தகைய விளக் கங்களை மேற்கொள்ளத் தேவை இல்லை என்று தோன்றுகிறது; ஏனெனின், அது பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப் படுவதாகத் தோன்றும் வகையில், இறந்த பின் எழும் எந்த நிலையையும் உண்மையிலேயே குறிப்பிடவில்லை. அது நிறைவு எய்தியபின், ஒருவர் வாழ்ந்துகொண்டிருக்கும்போதே உள்ள நிலையைக் குறிப் பிடுவதாகவே உளது. அந்த நிலை நாம் அறிந்துள்ளபடி இந்தியாவில் புத்தரது காலத்தில் நன்கு தெரிந்திருந்த சீவன்முக்தி நிலையை ஒத்ததாகும். அது, பொதுவாக வாழ்க்கையிலுள்ள வல்லுணர்ச்சி களும் குறுகிய நலங்களும் அவிக்கப்பட்டபின் நிறைவான அமைதி யும் உள்ளச் சமநிலையும் கொண்ட வாழ்க்கையைக் கடைப் பிடிக்கும் நிலையாகும். அது உள்ளத்தின் குறிப்பிட்ட ஒரு பழக் கத்தைச் சுட்டுகிறது; அத்தகைய பழக்கத்தை வளர்ப்பதில் வெற்றி பெற்றவர், 'தக்கவர்' அல்லது 'தூயவர்' (worthy or holy) என்று பொருள்படும் 'அர்ஹந்த்' ('arhant') என்று கூறப்பெறுகின்றனர். முன்னரே கூறப்பட்டதுபோல், உடலும் உள்ளமும் அழிந்தபின்னர் 'அர்ஹந்த்' என்பவர் அறவே இல்லாதுபோயினும், இம்மையிலேயே அடையவேண்டிய இந்த நிறைவான அமைதியே பௌத்தக் கொள்கை குறிக்கோளாகக் கொள்வதும், நிர்வாண நிலை என்று கருதுவதுமாகும். நிர்வாணம் பற்றிய கருத்து, பின்னர்க் கூறப்பட்ட பரி நிர்வாணம் (pari-nirvana) என்னும் பொருளில் பௌத்த அறிவுரையின் பயனைக் குறைக்கத் தேவையில்லை; ஏனெனின், அது நாம் அடையத் தகுந்ததெனக் காட்டும் குறிக்கோள் அறவே அழிதலன்று, அதற்கு

[1] See e.g., Oldenberg : op. cit. pp. 267-285; Prof. Poussin : op. cit., pp. 115-18.

முற்பட்ட நிலையாகும். அறவே அழிவது தொடர்ந்து நிகழும் விளைவுமட்டுமே யன்றி, பௌத்தக் கொள்கை விதிக்கும் பயிற்சியின் நோக்கமன்று. அறவே அழிவது என்பது 'அணைதல்' என்னும் பொருளில் நிர்வாணத்தைக் கொள்வதாகும்; பொது வாழ்க்கையிலிருந்து நிர்வாணத்திற்குச் செல்லும் மாற்றத்தைக் குறிக்கும் 'அர்ஹந்த்' நிலை 'குளிர்தல்' என்னும் மற்றைய பொருளில் குறிப்பதாகும்.

நாம் இந்த அதிகாரத்தை முடிப்பதற்கு முன் கவனிக்க வேண்டிய செய்தி மற்றொன்று உளது. பௌத்தக் கொள்கையினர் மறுபிறப்பில் (transmigration) நம்பிக்கையுள்ளவர். ஆனால் அந்த நம்பிக்கை அவர்கள் நிலையான ஆத்மாவை மறுப்பதற்கு முரணாக உளது. எனவே, சிலர் அக் கொள்கையை முரண் பாடுடையதெனக் குறிப்பிடுகின்றனர். எடுத்துக்காட்டாக, டாய்ஸன் (Deussen) பின்வருமாறு கூறுகிறார்:[1] 'கர்மா ஒவ்வொன் றிற்கும் அடிப்படையாகச் செய்வோன் ஒருவன் தேவைப்படு கிறான். இச் செய்வோனை உபநிடதங்கள் ஆத்மா எனக் கூறுகின் றன. இந்த ஆன்மாவைப் பௌத்தர்கள் பொருத்தமற்ற முறை யில் மறுக்கின்றனர்'. ஆனால் இவ்வாறு குறை கூறுவதற்குப் போதிய காரணமும் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. கர்மாபற்றிய கொள்கையில் நம்பிக்கை, உண்மையில் பௌத்தக் கொள்கைக் குப் புதிய இடர்ப்பாடு எதனையும் உண்டாக்கவில்லை; ஏனெனின், செய்வோன் இன்றிச் செயல் இருக்க முடியுமானால், அவ்வாறே மறுபிறப்பு எடுப்பவன் இன்றி மறு பிறவியும் இருக்கமுடியும். மேலும், பௌத்தக் கொள்கைப்படி மாற்றுருக் கொள்ளல் அல்லது, இன்னும் சுருக்கமாகச் சொன்னால், மறுபிறப்பு, ஏனைய இந்தியக் கொள்கைகளில் இம்மையின் இறுதியில்மட்டும் நிகழ்வ தன்று, ஒவ்வொரு நொடியும் நிகழ்கின்றது என்பதை நினைவு கொள்ளவேண்டும். ஒரு விளக்கிலிருந்து மற்றொரு விளக்கை ஏற்றும்போதுமட்டுமே ஒளியும் வெப்பமும் பரவுவதில்லை. அவை ஒவ்வொரு நொடியிலும் பரப்பப்படுகின்றனவாயினும், முன்ன தில் மட்டுமே தீக் கொழுந்துகளின் தொடர்ச்சி தொடங்கப் பெறு கிறது. அவ்வாறே 'ஒருவனுடைய' கர்மா, அவன் உயிர்வாழும் போது தொடர்வது போன்று இறந்தவுடனும் தொடரக்கூடும். மேலும், இறந்தவன் மீண்டும் எழாமற்போயினும் அதே மன நிலையைக் கொண்ட மற்றொருவன் அவனுக்குப் பதிலாகப் பிறக்கக் கூடும். அவ்வாறாயின், ரைஸ் டேவிட்ஸ் (Rhys Davids) கூறுவது போல, பண்பு இயல்பே (character) மறு பிறப்படைகின்றதேயன்றி

[1] Indian Antiquary (1900), p. 398.

ஆத்மாவோ அகமோ அன்று. ஒருவன் இறந்தால் அவன் பண்பு இயல்பு அவனுக்குப் பிறகு எஞ்சி வாழ்கிறது. தன்னுற்றலால், உருவத்தில் மாறுபட்டதாயினும் தன்னுல் முழுவதும் தீர்மானிக்கப்பெற்ற உயிரை அது உண்டாக்குகிறது. இந் நிகழ்ச்சிமுறை ஒருவன் இருப்பிற்காகக் கொள்ளும் வேட்கையை முழுவதும் வெல்லும்வரையில் இயங்கிக்கொண்டே இருக்கும். இந்த விளக்கம் முன்னரே கூறப்பட்டதுடன், அதாவது ஆத்மா இங்கு ஒருமைப்பாடுடையதாக (unity) இல்லை எனினும், தொடர்நிலையதாக (continuity) உள்ளதென்று ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது என்பதுடன் கொள்வோமாயின், பௌத்தக் கொள்கையை மேற்கொள்வதில் எவ்வித முரண்பாடும் இல்லை என்பதைக் காண்கின்ருேம். ஏனெனின் அது அக் கொள்கையின் உட்கோள்கள் இரண்டினையுமே, அதாவது, நாம் செய்யும் எதுவும் தன் பயனை விளைவிக்காமல் மறைவதில்லை என்பதையும், அவ்வாறு விளையும் நன்மை அல்லது தீமை அதனைச் செய்பவன்மீது திரும்புகிறது என்பதையும் ஒப்புக்கொள்கிறது. புத்தர், இயற்கை யிகந்ததும் ஜட இயல்பானதுமான தொடர்புகளினின்றும் இக் கொள்கையை நீக்கிவிட்டார் என்பது குறிப்பிடத்தக்க ஒன்ருகும். இந்து மரபுப்படி ஒருவனுடைய கடந்தகாலச் செயல்களுக்கேற்ற துன்பம் அல்லது இன்பம் கிட்டுவது ஒரு தெய்விகமான அல்லது யாதாயினும் கடந்த நிலை ஆற்றல் ஒன்றின் வசமாயிருந்தது. ஜைனக் கொள்கையில், நாம் இனிக் காணப்போவதைப் போன்று, கர்மா, நுண்ணிய ஜடப்பொருளாகவும் ஆத்மாவைப் பற்றிக்கொண்டு அதனுடைய இயல்பான ஆன்மிய உயர்நிலையிலிருந்து அதனைத் தாழ்த்துவதாகவும் கொள்ளப்படுகிறது. புத்தர் இந்த இரண்டு கொள்கைகளையும் புறக்கணித்தார்; கர்மாவை அறத்துறையில் தன் இயல்புக்கு ஏற்பவும தானே செயல்படுவதுமான ஆளுமைச் சார்பற்ற (impersonal) நியதியாகக் கருதினுர்.

6. ஜைனம்

ஜைனம் என்னும் சொல் 'ஜின' ('jina') என்பதிலிருந்து பெறப்படுகிறது; 'ஜின' என்பது 'வெற்றியடைய' என்னும் பொருள் கொண்ட சமஸ்கிருத வேர்ச் சொல்லாகிய 'ஜி' ('ji') என்பதன் அடியாகப் பிறந்த 'வென்றவன்' அதாவது, தன்னுடைய வல்லுணர்ச்சிகளை வெற்றிகரமாக அடக்கித் தன்னையே வென்றவன் என்னும் பொருள்படும். இப் பெயரால் வழங்கும் கோட்பாடு முன்பு கருதப்பட்டதுபோலப் பௌத்தத்தின் ஒரு

கிளையோ அல்லது உட்பிரிவோ அன்று ; ஆயின், முற்றிலும் அதன் சார்பற்றதாக உளது. உண்மையில் அது பௌத்தத்தைவிட மிகவும் பழமையானது ; மேலும் மகாவீரர் அல்லது 'மாபெரும் ஆன்மிய வீரர்' (the great spiritual hero) என்று கூறப்பெறும் வர்த்தமானர் (Vardhamana) மெய்க் காட்சியாளர் வரிசையில் இறுதியில் வந்தவராவர். அவருக்குமுன் இருபத்துமூன்று மெய்க் காட்சியாளர் இருந்தனர் என்னும் மரபுவழிக் கணக்கு நம்மைப் பழங்கதைக் காலத்திற்கு அழைத்துச் செல்லுகிறது. இவர்களில் வர்த்தமானருக்கு நேர்முன்னிருந்தவரான பார்ஸ்வநாதர் (Parsvanatha) கி. மு. எட்டாவது நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர் என நம்பப்படுகிறபடியால் அவரை மட்டுமாவது வரலாற்றுக் காலத்தவர் என்று சொல்ல இடம் உண்டு. அவரைப் பின்பற்றியவர்கள் வர்த்தமானர் வாழ்ந்த காலத்தவர் என்று சொல்லச் சான்று உளது.[1] ஆனால் அந்தக் காலத்திற்குள் பார்ஸ்வநாதரின் அறிவுரையில் வழுக்கள் புகுந்துவிட்டன.[2] வர்த்தமானர் அதனைச் சீர்திருத்திப் புதிய ஊக்கம் காட்டினார். இக் காலப் பகுதியில் வேதகால அறிவுரைக்கு எதிராகக் கற்பிக்கப்பட்ட பல நாத்திகக் கொள்கைகளில் இன்றுவரை இந்தியாவில் எஞ்சி நிற்பது இது ஒன்றேதான். ஜைனம் பௌத்தத்தின் சார்பற்று இருந்த போதிலும், பல வகைகளில் அதனை யொத்துளது, எடுத்துக் காட்டாக, வேதத்தை அளவையாக ஏற்க மறுப்பது, வாழ்க்கை பற்றிய துன்பஇயல் நோக்கு, மேலான கடவுளொருவர் உண்டென நம்பாமை. ஆனால் அது காட்டும் வேறுபாடுகளும் இதே அளவில் குறிப்பிடத்தக்கவை. எடுத்துக்காட்டாக ஆத்மா, ஜடம் போன்ற நிலையான பொருள்களை அது ஏற்றுக்கொள்வதாகும். இவற்றில் அது பிராமணக் கொள்கையை ஒத்திருப்பதால் அது பிராமணக் கொள்கைக்கும் பௌத்தத்திற்கும் சமய சித்தாந்த இயலான இடைநிலையாக (theological mean) உளது என்று வர்ணிக்கத்தக்கதாகிறது.[3]

வர்த்தமானர், விதேக நாட்டின் தலைநகரான வைஶாலீ (Vaisali) என்னும் ஊருக்கு அருகில் ஏறத்தாழக் கி. மு. 450ஆம் ஆண்டில் பிறந்தார். அவருடைய தந்தை ஒரு க்ஷத்திரியக் கிளை வகுப்பின் தலைவர் ; தாய் விதேக நாட்டு மன்னரின் உடன்பிறந்தவரான த்ரிசலா (Trisala) என்பவர். எனவே, பிறப்பால் அவரும் புத்தரைப்போலவே ஆளும் வகுப்பைச் சார்ந்தவராவர். அவரைப் போலவே, வர்த்தமானரும் முதன்முதலில் தம்முடைய இனத்

[1]Prof. Jacobi : Jaina Sutras (SBE), Pt. II. P. xxxiii.
[2]Id., p. 122 n.
[3]Prof. Hopkins : Religions of India, p. 283.

வரிடமே தம்முடைய அறிவுரையைத் தொடங்கி அவர்களுடைய உதவியினால் அதனைப் பரப்புவதில் வெற்றி பெற்றார். அவர் யஸோதா (Yasoda) என்பவரை மணம் புரிந்தார்; ஆனால், புத்தரைப் போலல்லாமல், தம்முடைய பெற்றோரின் இல்லத்திலே அவர்கள் இறக்கும்வரை இருந்தார்; பின்னர், தம்முடைய இருபத்தெட்டாம் ஆண்டில் ஆன்மிய வாழ்க்கையை மேற்கொண்டார்.[1] ஏறத்தாழப் பன்னிரண்டு ஆண்டுகள் அவர் துறவை மேற்கொண்டு தவம் புரிந்தார். பின்னர் நிறைவான அறிவைப் பெற்றார் அல்லது கேவலின் (kevalin) ஆனார் என்று சொல்லப் படுகிறது. கடுமையான இந் நோன்புக் காலத்தை வீணாகக் கழிந்ததாகப் புத்தர் கருதியதுபோல அவர் கருதவில்லை. ஆனால் அது, தம்முடைய வாழ்க்கையின் மாபெரும் பணிக்குத் தேவையான முன்னேற்பாடு என உறுதியாக நம்பினார். தன்னைக் கட்டுப்படுத்திக்கொண்ட (self-discipline) இவ் வாழ்க்கையின் பயனாக அவர் ஒரு தீர்த்தம்-கரர் (Tirtham-kara) ஆனார். தம் வாழ்க்கையின் எஞ்சிய பகுதியை அவர் தம்முடைய சமயத்திட்டத்தைக் கற்பிப்பதிலும் துறவிகளின் குழுவை அமைப்பதிலும் செலவிட்டார். இறக்கும்போது அவருடைய வயது எழுபதுக்கு மேற்பட்டிருந்தது என்று நம்பப்படுகின்றது. ஜைனத்தின் செல்வாக்கு பௌத்தத்தைப்போலல்லாமல் இந்தியாவின் எல்லைக்குள்ளேயே அடங்கியுளது; இந்தியாவிலும் சற்றே புதுமையாகத் தோன்றும் வகையில், அது தோன்றிய பகுதியில் இருப்பதைவிட அதற்கு வெளியே—குறிப்பாக மேற்கேயும் தெற்கேயும் மிகவும் பரவியுளது. பௌத்தத்தைப்போலவே பிராகிருத மொழியில் [Prakrtic language (அர்த்தமாகதி) — Ardha-magadhi] எழுதப்பட்டுள்ள ஜைனத் திருமறை (canon) அல்லது சித்தாந்தம் (siddhanta) தேவர்தி (Devardhi) என்பவரின் தலைமையில் கி. பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் அல்லது ஆறாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் திருத்தியமைக்கப்பட்டது என்பது மரபுவழிச் செய்தி. ஒப்புமை வகையில் பிற்பட்டதாக உள்ள இந்தக் கால எல்லை, முதலில் வழங்கப்பட்ட அறவுரைக்கு மாறுபடாமல் இத் திருமறைக் கொள்கை இருக்கக் கூடுமா என்பதைப் பற்றிச் சிலரை ஐயங்கொள்ளச் செய்கிறது. எனினும், முன்னரே இருந்தவையாயும் கி.மு. மூன்றாவது நூற்றாண்டிலிருந்து வழிவழி

[1] ஶ்வேதாம்பரர் (Svetambaras) அல்லது 'வெள்ளாடையினர்' ('white-clad'), திகம்பரர் (Digambaras) அல்லது 'ஆகாய ஆடையினர்' ('sky-clad') என்னும் முதன்மையான இரு ஜைனப் பிரிவினருள் வர்த்தமானருடைய திருமணம்பற்றிய மரபில் வேறுபாடுளது. மேலே சொன்னது முன்னவர் மரபையொட்டியதாகும்.

வந்தவை யாயுமிருந்த உரைகளைத் தேவர்தி ஒழுங்குபடுத்தினர் என்பது மட்டுமே உண்மையாகத் தோன்றுகிறது. அந்தக் காலத்திற்கு முன்னரே பூர்வ (Purva) என்று வழங்கப்பெற்ற ஜைன நூல்கள் இருந்தன. அவற்றின் பெயரே சுட்டுவதுபோல அவை, பின்னர், அங்கங்கள் (Angas) என்னும் புதிய திருமறைக்குத் தம் இடத்தைத் தந்தன.[1] இப்போது நாம் காண்கின்ற நிலையில் ஜைனம் சரியான உருவத்திலுள்ளது என்பதைப்பற்றி ஐயங்கொள்ள உண்மையில் ஒரு காரணமும் இல்லை. இதனால் அதில் இங்கும் அங்குமாகச் சில பிற்சேர்க்கைகளும் மாற்றங்களும் செய்யப்படவே இல்லை என்பது பொருளன்று.[2]

I

ஜைனர்கள் பிரபஞ்சம் முழுவதையுமே என்றுமுள இரு சொற்பொருள் வகைகளுள் (categories) ஒன்று அல்லது மற்றொன்றின் கீழ்க் கொண்டு வருகின்றனர். இவ்விரு வகைப் பொருள்களும் முறையே ஜீவனும் (jiva) அஜீவனுமாம் (ajiva) - அதாவது உணர்வுள்ளவையும் (conscious) உணர்வற்றவையும் (unconscious)[3] அல்லது உயிரும் (spirit) உயிரற்றதும் (non-spirit). உயிரற்றவற்றுள் ஜடமட்டுமன்றிக் காலமும் இடமும் சேர்ந்துள்ளன. இச்சொற்கள் ஜைனம் காட்சி இயலானதும் (realistic) சார்பு இயலானதுமான (relativistic) நோக்கை உடைய தென்பதைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன அறிகின்ற ஒன்று (subject) இருக்கிறது என்பது எவ்வளவு உறுதியோ அவ்வாறே அறியப்படுகின்ற பொருள் ஒன்றுளது என்பதும் உறுதி என ஜைனம் உரைக்கின்றது. இவற்றுள், அஜீவன் தனிப்பட்ட இயல்புடையது; ஆனால் ஜீவனுக்கு எதிராகப் பார்க்கும்வரையில் அவ் வியல்பைச் சரியாகப் புரிந்துகொள்ள முடியாது. இதுபற்றித்தான் அது 'ஜீவன் அல்லாதது' ('not-jiva') அல்லது ஜீவனுக்கு முரணானது (contradictory) என்று வழங்கப் பெறுகிறது. பிந்தியது முந்தியதைவிட உயர்வானதும் முதன்மை வாய்ந்ததுமான சொற்பொருள் வகையாக இருப்பதால் தனக்கென ஒரு பெயர் பெற்றுளது. ஆயினும் அஜீவன் அல்லது உயிரல்லாததற்கு எதிராகப் பார்த்தால்தான் அதனைப் புரிந்துகொள்ள இயலும் :—

[1] இதுவும் ஶ்வேதாம்பர மரபுபற்றியதாகும். திகம்பரத் திருமறை வேறுபட்டது, அவற்றின் பிரிவுகள் நான்கு வேதங்கள் எனப்படும். See Mrs. Stevenson : Heart of Jainism, p. 16.

[2] Prof. Jacobi : op. cit., Part II. p. xi.

[3] SDS. p. 33.

(1) ஜீவன் (Jiva): ஜீவனைப்பற்றிய கருத்து, பொதுவாக இந்திய தத்துவத்தின் ஏனைய கொள்கைகளில் ஆத்மா அல்லது புருஷன் (purusha) என்று கூறப்படுபவைகளை ஒத்திருக்கின்றது. ஆனால் அதன் பெயரைப்பற்றிச் சொல்லிலக்கணம் (etymology) குறிப்பிடுவது போன்று அதாவது 'உயிர்வாழ்வது அல்லது உயிருடனிருப்பது' ('what lives or is animate') - இக் கருத்து முதன்முதலில் உயிரின் இயல்புகளை உற்றுநோக்கினதால் பெறப்பட்டதேயன்றித் தனி உயிரின் அப்பாலே அடிப்படையைத் (metaphysical principle) தேடியதாலன்று.[1] ஆகவே, இச் சொல்லை, இதற்கு முதலில் வழங்கிய பொருளில் எடுத்துக்கொண்டு, ஆத்மா என்பதற்குப் பதிலாக உயிர் என்னும் அடிப்படையைக் (vital principle) குறிப்பிடுவதாகக் கொள்வதே பொருத்த முடையதாம். உயிர் (spirit) என்பது மூச்சு என்றே பொருள்படுகிறது. எனினும், இங்கே வழங்கும் பொருளில், அது ஆத்மாவைக் குறிப்பிடும் ஏனைய இந்தியச் சொற்களைப்போன்றதே என்று வைத்துக் கொள்ளலாம். ஜீவன்கள் எண்ணிறந்தன. அவை அனைத்தும் ஒன்றுபோன்றவை, என்றுமுள்ளவை. அவற்றின் நுகர்ச்சி இயல்பான உருவில் (empirical form) அவை ஓரறிவு உயிர், ஈரறிவு உயிர் என வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன; ஆனால் அவ் விவரங்களை இங்கு விளக்கத் தேவை இல்லை. அவ்வாறு வகைப்படுத்துவது ஆத்மாக்களின் வளர்ச்சியின் பல நிலைகளைக் குறிப்பதாகும் என்று இங்கே சொன்னால் போதும். ஜைனர்கள் ஜீவன் உண்டு என்று நம்புவதுடன் அது செய்வதும் (acts) செய்விக்கப்படுவதும் (is acted upon) ஆகிய தன்மையை உடையது என்றும் நம்பினர். அது நுகர்வோனாகவும் (bhokta) செய்வோனாகவும் (karta) உளது.[2] அதனுடைய இயல்பான தன்மை (intrinsic nature) நிறைவுடைமை; அது வரம்பற்ற அறிவு, வரம்பற்ற அமைதி, வரம்பற்ற நம்பிக்கை, வரம்பற்ற ஆற்றல் ஆகியவற்றை உடையது.[3] ஆனால் அது ஜடத்துடன் சேர்ந்துள்ள சம்சார நிலையில் இவ் வியல்புகள் அழியாவிடினும் மறைக்கப்படுகின்றன. அதற்கேற்ப, ஜீவனுடைய 'புறத் தோற்றம்' அதற்கு இயல்பாயுள்ள மேன்மைக்கு ஒவ்வாததாயுளது. நாம் அறிந்துள்ள வகையில் மனிதனுடைய ஆளுமை (personality) ஆன்மியமும் ஜடத்தன்மையுமுள்ள இருவேறு இயற்கை உடையது. வாழ்க்கையின் நோக்கம், ஜடத்தின் தீய ஆற்றலை நீக்கும் வகையில் அதனை அடக்கி இவ் வழியில் தன்னுள் உறைந்திருக்கும் சிறப்புகளையெல்லாம் முழுவதும் வெளிப்படுத்தும்படி ஜீவனுக்கு

[1] Prof. Jacobi: op. cit., Part I. p. 3 n.

[2] Saddarsana - samuchchaya, st. 48

[3] Gunaratna: Com. on Saddarsana-samuchchaya, p. 74.

உதவுவதாகும். ஜைனத்தின் புதுமைகளில் ஒன்று நுகர்ச்சி நிலையில் (empirical condition) ஜீவனின் அளவு மாறும் இயல்புள்ளது என்னும் நம்பிக்கையாகும். தான் உறைகின்ற உடலின் அளவிற்கேற்ப ஜீவன் பெருகவும் சுருங்கவும் கூடியது. ஜீவன் இவ் வகையில், தான் மாறாமல் தானிருக்கும் அறை சிறிதாயினும் பெரிதாயினும் அவ்விடம் முழுவதற்கும் ஒளிபரப்பும் விளக்கை யொத்துளது.[1] ஜீவனின் இடத்தொடர்பற்ற (non-spatial) தன்மையும் பிற தன்மைகளைப்போல ஜடத்துடன் சேரும்போது மாறுகின்றது என்பது இதன் பொருள். இவ்வாறு இந்தியச் சிந்தனையாளர்கள் பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்கின்ற ஜீவனின் மாற்றொணு இயல்பை ஜைனம் மறுக்கின்றது.

அறிவுபற்றிய ஜைனக் கொள்கை சற்றே தனித்திருப்பதையும் ஜீவன் ஜடத்துடன் கொண்டுள்ள தொடர்பு விளக்குகிறது. அறிவு ஜீவனுக்குப் பண்பாயிருப்பதன்று. அறிவு அதன் பிழிவாகவே (very essence) அமைந்துளது. ஆகவே, ஜீவன் எப் பொருளையும் நேராகவும் உள்ளது உள்ளபடியேயும் அறிய முடியும். ஆனால் அதற்குத் தடைமட்டும் யாதொன்றும் இருக்கக் கூடாது. கண், ஒளிபோன்ற புறவயப் பொருட்டுகள் (external conditions) மறைமுகமாகமட்டுமே பயன்படுகின்றன. அவற்றின் உதவியால் தடைகள் நீக்கப் பெறும்போது மெய்யறிவு தானாகவே எழுகின்றது ஜீவன் ஏற்கனவே பெற்றிருக்கும் அறிவு அரைகுறையாக இருப்பதற்குக் காரணம் அதன் புலன் ஆற்றலைக் கர்மா (karma) மறைப்பதாகும். சில கொள்கைகளில் நுகர்ச்சி இயல்பான சிந்தனையை விளக்கும் பொருட்டு அறியாமை (அவித்யா)பற்றிய ஓர் அடிப்படையை வைத்துக்கொள்வதைப் போல ஜைனர்கள் அறியாமையை விளக்கக் கர்மாவின் உதவியை நாடுகின்றனர். நுகர்ச்சி இயல்பான இந்தச் சிந்தனை சில வேளைகளில் ஜீவனிலிருந்து வேறுபடுத்தப்படுகின்றது. ஆனால், பிந்தியதுடன் அதன் ஒருமைப்பாடும் அதே நேரத்தில் வற்புறுத்தப் படுகின்றதாகையால், ஜீவனும் அதன் பல மெய்யறிவுகளும் சேர்ந்து இந்தப் பொருளில், வேற்றுமையில் ஒற்றுமையை (unity in difference) அமைக்கின்றன.[2] நிறைவான அறிவு விளக்கம் அகத்தின் (self) இயல்பாகவே இருத்தலால், அதனுடைய குறைவான அல்லது தெளிவற்ற அறிவுநிலை அது தன்னியல்பிலிருந்து வழுவுவதாகிறது.[3] அதற்கேற்ப, ஒருவகையாகக் காணும்போது புலன்

[1] SDS. p. 45.
[2] SDS. p. 34.
[3] SDS. p. 29.

களும் மனமும் அறிவுக்கு உதவியாக இருப்பினும் மற்றொரு வகையில் ஜீவனுக்கு உலக வாழ்க்கையில் உண்டாகும் வரையறைகளைப் பலவகையில் சுட்டுபவையாக உள்ளன. இது, மிகுதியாகவோ அல்லது குறைவாகவோ தடைகளை நீக்குவதன் விளைவாக ஓர் அகம் (self) பெறக்கூடிய அறிவு விளக்கத்தின் அளவில் வேறுபாடுகள் உண்டு என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளச் செய்கின்றது. ஆயினும், மெய்யறிவு இல்லாத அகமோ அல்லது அகம் இல்லாத மெய்யறிவோ கருதக் கூடியதன்று - இது, ஜைனத்திற்கும் பௌத்தத்திற்கும் உள்ள வேறுபாட்டை நன்கு விளக்குகின்றது. தடைகள் முழுமையாக நீக்கப்பெறும்போது அறிவு விளக்கம் நிறைவடைகிறது. பின்னர், தனிப்பட்ட ஜீவன் தொடர்ந்து தானுகவே இருந்து அனைத்தையும் அறியக்கூடியதாகிப் பொருள்கள் அனைத்தையும் அவை உள்ளபடியே தெளிவாகவும் கருக்காகவும் அறிகின்றது. இதுவே கேவல ஞானம் (kevala-jnana) அல்லது பிறிதின் உதவியின்றி அல்லது ஐயமின்றி முழுவதும் அறிதல் என்று வழங்கப்படும். இதனை, மகாவீரர் நீண்ட காலத் தவத்திற்குப்பின் அடைந்ததாக நம்பப்படுகிறது. அது உடனடியாக எழும் அறிவாக உளது. புலன்கள் போன்ற புறவடிமான எதன் உதவியுமின்றித் தானுகவே எழுவதால் அது 'கேவல' (தூய - 'pure') என்று வர்ணிக்கப்படுகிறது. நாம் அவ்வாறு சொல்லக்கூடுமானுல் இதனை 'ஆன்ம-அறிவு' ('soul-knowledge' எனலாம் - இது, அறிவின் பண்டைய உருவம். பொதுவான புலக் காட்சியிலிருந்து (common perception-samvyavaharika-pratyaksha) வேறுபடுத்தும் பொருட்டு முக்ய ப்ரத்யக்ஷ (mukhya-pratyaksha) அல்லது மிகச்சிறந்த புலக்காட்சி என்று வழங்கப் பெறுகின்றது. இத்தகைய உயர்நிலை அறிவில் வேறு பல குறைந்த வகைகளையும் ஜைனம் ஏற்கின்றது; ஆனுல் இங்கு அவற்றைப்பற்றி விளக்கத் தேவை இல்லை.

(2) அஜீவன் (Ajiva): அஜீவன் என்னும் சொற்பொருள் வகை, காலம், ஆகாஶம், தர்மம், அதர்மம் [இவற்றைச் சேர்த்து நாம் இங்கு 'இடம்' ('space')[1] எனக் கருதலாம்] - புத்கலம்

[1]சரியாகப் பார்த்தால் ஆகாஶம் மட்டுமே இடமாகும். தர்மமும் அதர்மமும் முறையே இயக்கமும் நிலைத்தலும்பற்றிய அடிப்படைகளாகும் (principles of motion and stability). அவை இப் பிரபஞ்சத்தில் எங்கும் அல்லது லோகாகாசப (lokakasa) என்று வழங்கப்படும் இடத்தின் ஒரு பகுதியில் காணப்படுகின்றன. மீன்கள் நீந்துவதற்கு நீர் உதவுவதைப்போல இயக்கத்திற்குத் தர்மம் உதவுகின்றது என்று சொல்லப்படுகிறது; அதர்மமோ வெனின், அசையாதிருப்பதற்கு (rest) உதவுகின்றது. இந்து சிந்தனையில் தர்மமும் அதர்மமும் புண்ணியத்தையும் ('merit')

(pudgala='matter') என வகுக்கப் பெற்றுளது. தம் இயல்பில் அவை உயிரும் உணர்வுமற்று இருப்பதே அவற்றை ஜீவனிடமிருந்து வேறுபடுத்துகிறது. இவற்றில் காலம் என்பது வரம்பற்றதாக உளது. ஆனால் அதில் பெரும் பிரிவுகள் (cycles) உள்ளன. ஒவ்வொரு பிரிவிலும் ஒத்தகால எல்லையுள்ள இரு பிரிவுகள் உள. சுழலும் உருளையை உவமையாகக்கொண்டு இவை அவஸர்ப்பிணீ (avasarpini) என்றும் உத்ஸர்ப்பிணீ (utsarpini) என்றும் கூறப் பெறுகின்றன. முன்னது இறங்குமுகமான காலப் பிரிவு; அதில் அறம் படிப்படியாகக் குறைகின்றது; பின்னது ஏறுமுகமானது. அதில் இதற்கு எதிரிடையானது நிகழ்கின்றது. இப்பொழுது நாமுள்ள காலப்பிரிவு முன்னதைச் சார்ந்ததாகக் கூறப்படுகிறது. வரம்பற்றதான இடமும் இரு பிரிவுகளையுடையது - ஒன்று லோகாகாஶம் (lokakasa)-இயக்கம் நிகழக் கூடியது; மற்றொன்று இயக்கம் நிகழாத அலோகாகாஶம் (alokakasa), இருக்கின்ற எதுவும், முன்னதில் மட்டுமே உளது. பின்னது அதற்கப்பால் வரம்பின்றிப் பரந்து கிடக்கும் வெறும் வெளி (emptyakasa), ஒன்றுமே இல்லாப் பாழ். ஜடத்திற்கு நிறம் (colour), சுவை (flavour), நாற்றம் (odour), ஊறு (louch)[1] ஆகியவை உண்டு; ஒலி ஒரு பண்பாகக் கருதப் படாமல் அதன் மாறு நிலையாகக் (mode) கொள்ளப் பெறுகின்றது. (pudgala - parinama)[2]. அது என்றுமுளது; விலங்கின் உடல்கள், புலன்கள், மனம் உள்ளிட்ட நுகர்ச்சிப் பொருள்கள் அனைத்தும் உண்டாகிற அணுக்களிலிருந்து அது உண்டாக்கப்படுகிறது. இவ்வணுக்கள் ஆத்மாக்களின் உறைவிடமாக உள்ளன வென்று நம்பப் படுவதால் இப் பிரபஞ்சம் உண்மையிலேயே நெருக்கம் மிகுந்ததாக இருக்க வேண்டும். 'ஜைனர்களின் தத்துவத் திட்டம், ஒழுக்கக் கோட்பாடுகள் ஆகியவற்றின் முழுவதிலும் விரவிக் காணப்படுகின்ற குறிப்பிடத் தக்க நம்பிக்கை, ஜட ஆவி ஒரு நிலைக் கொள்கை (hylozoistic theory) ஆகும். அதன்படி விலங்குகளும் செடிகளும் மட்டுமன்றி நிலம், நெருப்பு, நீர், வளி ஆகியவற்றின் தனிமங்களின் மிகச்சிறு பகுதிகளும் ஆத்மாவைத் தம்முள் நிலையாகப் பெற்றுள்ளன'[3] என்று பேராசிரியர் ஜாகோபி (Prof. Jacobi) கூறுகிறார்.

பாவத்தையும் ('demerit') குறிப்பதுபோன்று ஜைனத்தில் அவற்றைக் குறிக்கவில்லை. See SDS.p. 35.

[1]Sparsa - rasa - gandha - varnavantah pudgalah - Umasvati: Tattvarthadhigama - sutra, v. 23.

[2]See Gunaratna: op. cit., pp. 69-70.

[3]Prof. Jacobi: op. cit., Part I. p. xxxiii. ஜைனம், பொருள்களில்-எடுத்துக்காட்டாக நீரில் - ஆத்மாக்கள் உண்டு என்று கூறும் போது அது நீரில் இருக்கக்கூடிய நுண் உயிர்களைக் குறிப்பிட

உள் பொருளென்பது (reality) 'பிறப்பு' (utpada), 'இறப்பு' (vyaya), நிலைத்திருத்தல் (dhrauvya)[1] என்பவற்றைச் சிறப்பியல்பாகக் கொண்டது என்று வரையறை செய்யப்பட்டுள்ளது. உள் பொருள் தன்னியல்பில் என்றுமுளதாக இருப்பினும் தன்னிடம் தோன்றியும் மறைவதுமான மாற்றங்களைக் காட்டுகிறது என்பது இதன் பொருள். எடுத்துக்காட்டாக ஒரு ஜீவனுக்குப் பல உடல்கள் உண்டு - ஒவ்வொரு பிறவிக்கும் ஓர் உடலெடுக்கின்றது, அவற்றில் ஒவ்வொன்றிற்கும் தொடக்கமும் முடிவும் உண்டு; ஆனால் ஆத்மா என்னும் முறையில் அது எப்போதும் நிலைத்திருக்கின்றது. 'மாறுதலுக்குட்பட்டும் நிலைத்திருப்பதும் இருத்தலுக்குரிய சிறப்பாம்' மாற்றங்கள் அல்லது மாறுநிலைகள் பர்யாயங்கள் (paryayas) என்று வழங்கப் பெறுகின்றன. பொருளிலிருந்து வேறுபடுகின்ற அவை தோன்றுகின்றன. ஒரு நொடியேனும் நிலைத்திருக்கின்றன; பின்னர் மறைகின்றன.[2] எனவே, நுகர்ச்சி இயல்பான பொருள்கள் நீடித்திருக்கும் குறைந்த காலம் இரு நொடிகள்: இது உள்பொருள் யாவையும் ஒரு நொடியே நீடித்திருக்கலாம் என்று கருதும் பௌத்தத்தினின்றும் வேறுபடுகின்றது. பௌத்தத்தைப்போன்றே இங்கும் உள்

வில்லை; ஆயின், நீர்த்துளிகளையே தம் உடலாகக் கொண்ட ஆத்மாக்களைக் குறிப்பிடுகிறதென்பதை நாம் கட்டாயம் நினைவுகொள்ளவேண்டும். See SDS. p. 35.

[1] Utpada-vyaya-dhrauvya-yuktam sat-Umasvati : op. cit., v. 29.

[2] பொருளுக்கும் (substance) மாறுநிலைக்கும் (mode) உள்ள இவ் வேறுபாட்டுடன் ஜைனர்கள் பொருளுக்கும் பண்புக்கும் (guna) வேறுபாடு இருப்பதாகவும் கொள்கின்றனர். இதைப் பேராசிரியர் ஜாகோபி எழுதுகையில் பின்வருமாறு கூறுகிறார்: 'பழைய ஜைன நூல்கள் பொதுவாகப் பொருள்களையும் அவற்றின் வளர்ச்சி அல்லது மாறுநிலைகளான பர்யாயங்களையும் பற்றித்தான் பேசுகின்றன. அவை குணங்கள் அல்லது பண்புகளைப் பற்றிச் சூத்திரங்களில் ஒரோவொருகாலும் பிற்கால நூல்களில் ஒழுங்காகவும் பேசுவது பின்னர் ஏற்படுத்தப்பட்ட புதுமையெனத் தோன்றுகிறது. இது இந்துக்களுடைய விஞ்ஞானச் சிந்தனையில் நியாய வைசேஷிகத் தத்துவமும் கலைச்சொற்களும் மெல்ல மெல்லச் செல்வாக்குப் பெற்றதன் விளைவாக இருக்கலாம். ஏனெனின், பர்யாயம், வளர்ச்சி அல்லது மாறுதலுடன் 'பண்பு' எனத் தனியாக வேறொரு சொற்பொருள் வகைக்கு இடமில்லை. பர்யாயம் என்பதும் ஒரு பொருள் (dravya) தன் இருப்பில் ஏதாவதொரு நொடியிலிருக்கும் நிலையே யாதலின் இது பண்புகளையும் உள்ளிட்டதாயிருக்க வேண்டும். உண்மையில் இதுவே எல்லாவற்றிற்கும் பழைய நூல்களின் கருத்தாகத் தோன்றுகிறது. (SBE. vol. XLV. pp. xxxiv. and 153 n.)

பொருள்பற்றிய கருத்து இயக்கப்போக்கு (dynamic) உடையது; ஆனால் அதே கருத்தன்று-ஏனெனின், பௌத்தம் நிலையான தனிமம் இருப்பதை அறவே மறுப்பதால் அது ஏற்றுக்கொள்ளும் மாற்றம் உண்மையில் எந்தப் பொருளின் மாற்றமும் அன்று. அது பல என்பவற்றை (the many) ஏற்றுக்கொள்கிறது; ஆனால் தனி ஒன்றை (the one) மறுக்கிறது. ஜைனக் கொள்கையோ எனின், உள் பொருளைப் பன்மையில் ஒருமை (one-in-many) என்று வரையறை செய்து இரண்டையும் ஏற்கிறது. பல என்பவை, தம்மளவில் தனிப் பட்டவை (distinct); ஆயினும், அவையனைத்தும் ஒரே பொருளைச் சார்ந்திருப்பதால் முற்றொருமை உடையனவாகவும் (identical) உள. முற்றொருமையுடைய ஒரு பொருள் எவ்வாறு பல்வேறு கூறுகளைக் காட்டக்கூடும், ஒருமைப்பாடும் வேறுபாடும் (unity and diversity) எவ்வாறு உடனிருக்க முடியும் என்னும் கேள்விக்கு ஜைனர்கள் கூறும் விடை வருமாறு: உள்பொருளைப்பற்றிப் பேசு வதற்கு நமக்குள்ள ஒரே சான்று நுகர்ச்சியே. உள்பொருளில் அத்தகைய தன்மை இருப்பதாக நுகர்ச்சி சான்று கூறும்போது, அதை உண்மையெனக் கட்டாயம் ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும்.[1] உள்பொருளைப்பற்றிய இந்தக் கருத்தின் தொடர்பாகவே அவர் கள் ஸ்யாத்வாதக் கொள்கையை (theory of syadvada) வகுத்தனர். ஜீவனும் ஐவகைப் பாகுபாடுகளைக் கொண்ட அஜீவனுமாகிய ஆறு உருப்படிகளைத் திரவ்யம் (dravya) அல்லது 'பொருள்' (substance) என்னும் சொல் குறிக்கிறது. காலம் ஒன்றைத்தவிர ஏனைய திரவ்யங்கள் அனைத்தும் அஸ்தி காயங்கள் (asti kayas) என வழங்குகின்றன. அச் சொல், இப்பொழுது விளக்கிய பொருளில் திரவ்யங்கள் உண்மையானவை (asti) என்றும், அவை பல பகுதிகளை (kayas) உடையவை என்றும் உணர்த்தும். காலம் என்றுமுள பொருளாயிருப்பினும் பகுதிகளின்மையால் அஸ்திகாயமன்று.[2]

ஜைனத்தின் கொள்கைஇயல்பான அறிவுரைபற்றி மற்றும் இரண்டு கூறுகள் உள. அவற்றைப்பற்றிச் சுருக்கமாக இப்போது குறிப்பிடுவோம் :-

(1) அணுக் கொள்கை (Atomic theory): அணு என்னும் சொல் சமஸ்கிருதத்தில் உபநிடதத்தில் காணப்பெறுகின்றது. ஆயினும், அணுக்கொள்கை வேதாந்தத்திற்குப் புறம்பானதாகவே உளது. ஏனைய இந்திய தத்துவக் கொள்கைகளில் இனி நாம்

[1] Cf. Pratiyamane vastuni virodhasiddheh: Prameya-kamala-martanda, p. 93.

[2] SDS. pp. 35-6.

காணப்போவதைப்போல் அது ஒன்றுக்கு மேற்பட்டவைகளின் சிறப்பியல்பாக இருக்கிறது. அதைப்பற்றிய ஜைனக் கருத்து மிகப் பழமையானதாகவும் இருக்கக்கூடும். அதன்படி அணுக்கள் அனைத்தும் ஒரே வகையைச் சேர்ந்தவை. ஆனால் அவற்றினின்றும் எண்ணிறந்த பல்வேறு பொருள்கள் எழுகின்றன. எனவே, ஜடம் என்று இங்குக் கருதப்படுவதன் தன்மை முற்றிலும் தெளிவற்றிருக்கிறது. புத்கலம் (pudgala) மாற்ற முடியாத கூறுகளைப் பெற்றுளது என்பது நமக்குத் தெரிந்ததே; ஆனால் அவற்றால் வகுக்கப் பெற்ற எல்லைக்குள் அது பண்புநிலை வேறுபாட்டினால் எப் பொருளாகவேனும் ஆகக்கூடும். இக் கொள்கைப்படி தனிமங்களின் உருமாறறம் இரசவாதியின் வெறும் கனவன்று; நிகழக்கூடியதே. நிலம், நீர், தீ, வளி ஆகிய நால்வகை வேறுபாடும் வழிநிலையானதே யன்றி வைசேஷிகரைப்போன்ற[1] சில இந்துச் சிந்தனையாளர்கள் நம்புவதுபோன்று முதல்நிலையானதாகவும் (primary) என்று முளதாகவும் (eternal) இல்லை. தனிமங்கள் என்பவையும் ஜைனத்தின்படி, பகுக்கக்கூடியவை; ஓர் அமைப்பை உடையவை. தம்மளவில் அவை ஒன்றுக்கொன்று வேறுபடுத்தக்கூடியன அல்ல எனினும், நாற்றம், சுவை போன்ற தம் சிறப்பியல்புகளை வளர்ப்பதனால் அணுக்கள் வேறுபடுகின்றன. இவ்வாறு வேறுபாடுற்ற அணுக்களிலிருந்தே ஜட உலகத்தின் எஞ்சிய பகுதிகள் பெறப்படுகின்றன. எனவே, ஜடம் தனிநிலையான (simple) அல்லது அணு இயல்பான (atomic) ஓர் உருவையும் ஸ்கந்தம் (skandha) என்று வழங்கப்பெறும் கூட்டுநிலையான (compound) மற்றோருருவையும், ஆக இரு உருவங்களைப் பெற்றிருக்கக்கூடும். புலன்களால் அறியப்படும் பொருள்கள் அனைத்தும் பின்வகையைச் சேர்ந்தவையாகும்.[2] ஜைனக் கொள்கையும், உபநிடதத்தைப்போலவே, பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தைப் பாகுபாடு செய்வதில் மண் (ப்ருதிவீ-prthivi) போன்ற தனிமங்களுடன் நிற்பதில்லை. பண்பியல்பான வேறுபாடு (qualitative differentiation) தோன்றாத முற்பட்ட நிலைக்கு அது செல்கிறது. ஆனால் உபநிடதத்தில் தொடக்க நிலை பிரமம் என்னும் ஒருமை அடிப்படையாகக் கூறப்பெறுகிறது; ஜைனத்தில் அவ் வடிப்படை எண்ணற்ற அணுக்களாகக் கொள்ளப்படுகின்றது. ஜடம் பண்பு நிலையில்(qualitatively) மட்டும் தெளிவின்றி யுளதென்பதன்று; அளவுநிலையிலும்(quantitatively) அது வரையறை செய்யப்படாமல் இருப்பதாகக் கருதப்படுகின்றது. கூட்டல், குறைத்தலின்றித் தன் பருமனை அது பெருக்கவோ

[1] அணுவைப்பற்றி டிமாக்கிரிட்டஸ் (Democritus), எம்பிடாக்கிளிஸ் (Empedocles) கொண்டிருந்த கருத்துகளிலும் இதனைச் சற்றேறெயொத்த வேறுபாடு இருப்பதை ஒப்பிடுக.

[2] SDS. p. 36.

அல்லது சுருக்கவோ முடியும் என்பது ஜடம் நுட்பமான நிலையில் இருக்கும்போது (subtle state) அதன் துகள்கள் (particles) பருநிலையிலுள்ள ஓர் அணுவுக்குள் அடங்கக்கூடும் என்று கொள்வதால் இயல்வதாகக் கருதப்படுகிறது. ஜடமே இந்த நுட்பமான உருவத்தில் கர்மாவாக அமைந்து, ஜீவனுக்குள் நுழைந்து சம்சாரத்தை உண்டாக்குகிறது.

(2) ஸ்யாத் வாதம் (Syadvada)[1]: உள் பொருளின் இயல்பு அறவே வரையறை செய்ய முடியாதது என்னும் கருத்தே ஜைனத்தில் மிகவும் தெரிப்பாக உள்ள அடிப்படையாகும்.[2] 'இருத்தல்' (அஸ் - as - to be) என்னும் சமஸ்கிருத வேர்ச் சொல்லிலிருந்து பெறப்படும் ஸ்யாத் (syat) என்பது அச் சொல்லின் வியங்கோள் வினை உருவத்திலுள்ளது. அது, இருக்கலாம் ('may be') என்னும் பொருளுடையதாதலின் ஸ்யாத் வாதத்தை 'இருக்கலாம் என்னும் கொள்கை' ('the doctrine of may be') என்று சொல்லலாம். இப் பிரபஞ்சத்தைப் பல கோணங்களிலிருந்து காணமுடியும் என்பதையும் அவ்வாறு ஒவ்வொன்றினுலும் பெறும் முடிவு வேறுபட்டிருக்கும் என்பதையும் இது குறிக்கும் (anekanta). அவற்றில் ஒன்று கூட உள்பொருளின் இயல்பை முழுமையாகக் காட்டுவதில்லை. ஏனெனின், உள்பொருள் தன்னுடைய பருமைச் செல்வத்தில் (concrete richness) நாம் சொல்லக்கூடியதனைத்தையும் ஏற்றுக் கொள்கிறது. ஆகையால் ஒவ்வோர் உரையையும் (proposition) சரியாகக் கூறுமிடத்துச் சார்புற்றதாகமட்டுமே (only conditional) உளது எதையும் முழுமையாக ஏற்பதும், முழுமையாக மறுப்பதும் இரண்டுமே தவறுனவையாகும். ஜைனர்கள் இக் கருத்தை யானை கண்ட குருடர்கள் கதையின் வாயிலாக விளக்குகிறுர்கள்: குருடர்கள் சிலர் ஒரு யானையைத் தடவியறிந்து அதன் உருவத்தைப் பற்றி வேறுபட்ட முடிவுகளுக்கு வருகின்றனர்; ஆனுல் உண்மையில் ஒவ்வொரு குருடனும் உருவத்தின் ஒரு பகுதியைமட்டுமே அறிந்தனன். இக் கொள்கை உள்பொருளின் தன்மையை வரையறை செய்வதில் மிகுந்த விழிப்பைக் காட்டுகிறது; ஆய்விலா அடிப்படைகள் அனைத்தையும் தவிர்க்க வேண்டும் என்பதில் மிக்க ஆர்வத்தையும் குறிப்பிடுகின்றது. நாம் முன்னரே ஓர் அதிகாரத்தில் குறிப்பிட்ட எளிதில் தத்துவ இயலான அமைவு

[1]See Gunaratna: op. cit. pp. 85-9; SDS. pp. 41-2. பழைய ஜைன நூல்களான பதினுன்கு பூர்வங்களுள் ஒன்று இதுபற்றிப் பேசுவதாகக் கூறப்படுகிறது—See OJ. pp. 139-40.

[2]ஜடத்திற்கு மட்டுமன்றி உள்பொருளின் ஏனைய உருவங்களுக்கும் இக்கொள்கை பொருந்துமாறு எங்ஙனம் என்பதற்கு மேற்கூறப்பட்ட நூலில் காண்க—(See Gunaratna: op. cit. pp. 87-8).

காணுச் சுவைத்திறம் (philosophical fastidiousness) ஈண்டு உச்ச நிலையை எய்துகின்றது.

இக் கொள்கையின் சரியான பொருளைப் புரிந்துகொள்வதற்கு அது வகுக்கப்பெற்றபோது இருந்த நிலைகளைப்பற்றி அறிய வேண்டுவது கட்டாயமாகிறது. அந்தக் காலத்தில் உண்மை (Being) மட்டுமே மெய்ப்பொருள் என்னும் உபநிடதக் கருத்து ஒருபுறம் இருந்தது; மறுபுறம், உபநிடதத்தில் குறிப்பிடப்பட்ட, ஆனால் உபநிஷதம் ஏற்காத கருத்தும் இருந்தது - அதாவது, இன்மையே (non-Being) இறுதியான உண்மை என்னும் கருத்து இருந்தது.[1] ஜைனத்தின்படி இவ் விரு கருத்துகளும் ஓரளவே உண்மையானவையாக இருப்பதுடன் ஒவ்வொன்றையும் உள் பொருளைப்பற்றிய முழுமையான உண்மையைக் குறிப்பிடுவ தாகக் கொள்ளும்போது அவை ஆய்விலா நம்பிக்கை (dogma) ஆகிவிடுகின்றன. ஒரோவொருகால் உபநிடதங்களில் காணப் பெறும் வேறு இரு கருத்துகளையும் ஜைனம் மேலே கூறியதை ஒத்த அளவில் ஆய்விலா நம்பிக்கையாகக் கருதுகிறது - இக் கருத்துகளின்படி உண்மையும் (Being) மெய்யன்று, இன்மையும் (non-Being) மெய்யன்று என்பதால் உள்பொருளுக்கு இரண்டுமே இயல்பாக இருக்கவேண்டும் அல்லது இரண்டுமே இயல்பாக இல்லாதிருக்கவேண்டும்.[2] - இவ்வாறு, நுணுக்கம் காண்பதில் இயற்கையாயிருந்த ஆர்வம், வேறு இரு மறுவழிகளையும் (alternatives), அதாவது 'இருக்கின்றது', 'இல்லை'யெனும் இரண்டுமாம் (both 'is' and 'is not') என்பதையும் 'இருக்கவு மில்லை', 'இல்லாதிருக்கவுமில்லை' (neither 'is' nor 'is not') என்னும் இரண்டையும் நன்கு தெரிந்த நிலைகளான 'இருக்கிறது' 'இல்லை' என்பவற்றுடன் சேர்க்கிறது. உள் பொருளின் அமைப்பு, பலவற்றைக் கொண்டுள்ளதாயிருப்பதால் இக் கருத்துகள் ஒவ் வொன்றுமே தாம் செல்கின்ற அளவில் உண்மையாயிருப்பினும், ஒன்றுகூட முழுமையான உண்மையாக இல்லை. அதன் சரியான தன்மை நேர்முகமாகவும் முடிவாகவும் வர்ணிக்கக் கூடியதன்று. ஆயினும் ஓரளவு உண்மையான பல கூற்றுகளாலாய தொடரால், ஆனால் அவற்றில் எதனையும் தனித்த முறையில் ஏற்காமல்,

[1]See e.g., Ch. Up. VI. ii. 2. எனினும், உபநிடதங்களில் பல இடங் களில் அஸத் என்பது இன்மையைக் (non-Being) குறிக்கவில்லை; வேறுபடுத்தப்படாத உண்மையைக் (undifferentiated Being) குறிக்கிறது. Cf. Id. III. xix. i.

[2]Mundaka Up. II. i. 1: 'Svetasvatara Up., iv. 18. See BP. p. 137 and also the passage from Samyuttaka—Nikaya, quoted in Oldenberg's Buddha, p. 249.

அதனைத் தெரியப்படுத்துவது இயலாததன்று. அதற்கேற்ப ஜைனர்கள் ஸப்தபங்கி (sapta-bhangi) 'அல்லது எழுவகை வாய்பாடு' ('the seven-fold formula') என்னும் ஏழு படிகளில் அதன் தன்மையை விளக்குகின்றனர். அதன் படிகள் வருமாறு :

(1) இருக்கலாம் (May be, is = Syat asti).

(2) இல்லாதிருக்கலாம் (May be, is not = Syat nasti).

(3) இருக்கலாம், இல்லாதிருக்கலாம் (May be, is and is not = Syat asti nasti).

(4) சொல்லொணாததாம் (May be, is inexpressible-Syat avaktavyah).

(5) இருக்கலாம், சொல்லொணாததாம் (May be, is and is inexpressible = Syat asti cha avaktavyah).

(6) இல்லாதிருக்கலாம், சொல்லொணாததாம் (May be, is not and is inexpressible = Syat nasti cha avaktavyah).

(7) இருக்கலாம், இல்லாதிருக்கலாம், சொல்லொணாததாம் (May be, is, is not and is inexpressible = Syat asti cha nasti cha avaktavyah).

எடுத்துக்காட்டாக, நாம் A என்னும் ஒரு பொருளைப்பற்றிக் கருதுவோமானால், அது இருக்கின்றது (is) என்று கூறலாம். ஆனால் அவ்வாறு ஒரு வகையில்தான் 'இருக்கிறது' அல்லது அது A ஆக இருக்கிறது. ஆனால் அத்துடன் B ஆகவும் இருக்கமுடியாது என்று கூறலாம் உள் பொருளின் இயல்பு தெளிவற்றிருப்பதால் இப்போது அல்லது இங்கு A ஆக இருப்பது பின்னொரு காலத்தில் அல்லது பிறிதோரிடத்தில் B ஆகிவிடவும் கூடும். எனவே, நாம் A என்று வைத்துக்கொள்ளும்போது அதன் அடிநிலையாக உள்ள உள்பொருளின் இயல்பைப்பற்றி முழுமையாகக் கூறவில்லை என்பதை நினைவில் இருத்த வேண்டும். அதன் உபாதான காரணத்தைப் (material cause) பொறுத்த அளவில் ஒரு பொருள் எப்போதுமே இருந்திருக்கிறது, அது எப்போதும் தொடர்ந்தும் இருக்கும். ஆனால் இப்போது இங்கு அது தோன்றுகின்ற குறிப்பிட்ட உருவம், வரையறைக்குட்பட்ட அளவில்தான் இருக்கும். பொருள் ஒன்றேயாயிருப்பினும் அதன் மாறுநிலைகள் (modes) வேறுபட்டுள்ளன. இவ்வாறு அதனை நிலைமைக்குத்தக உணர்வதன் விளைவாக மூன்றாவது படியை எய்துகின்றோம். அது Aயின் இருத்தலை உறுதி செய்வதுடன் மறுக்கவும் செய்கின்றது. அது இருக்கிறது என்பதோடு இல்லாததாகவும் உளது. அதாவது, அது ஒரு

பொருளில் (in one sense) இருக்கின்றது. ஆனால் மற்றொரு பொருளில் இல்லை. 'இருக்கிறது', 'இல்லை' என்னும் பயனிலைகளுக்கு இடையே உள்ள முரண்பாடு அவை இரண்டும் அடுத்தடுத்து (successively) ஒரே பொருளைக் குறிக்கும்போது இணக்கமுறுகிறது: ஆனால் அவற்றை ஒரே காலத்தில் (simultaneously) அப் பொருளுக்குப் பொருத்த முயன்றால் அப் பொருளின் தன்மை புரியாததாகிவிடுகிறது. எனவே, Aயையும் A அல்லாததையும் (A and not A) மொத்தமாக முற்றொருமை உடையனவாகக் கொள்ள முடியாது. ஏனெனின், அது முரணுமை நியதியையே (law of contradiction) கவிழ்ப்பதாகும். ஆகவே, அது இரண்டுமில்லை எனக் கூறத்தக்கதாக இருக்கவேண்டும். இது, உள்பொருளை ஒரு நியதியிலிருந்து பார்க்கும்போது அது அறிய முடியாததாக உளது (inscrutable) என்னும் நான்காவது படியை அளிக்கிறது. இது பற்றியே ஜைனம், நாம் ஒரு பொருளைப்பற்றிப் பேசும்போது அது எதனாலாயது (material), அது உள்ள இடம், காலம், நிலை யாவை என்பவற்றுடன் தொடர்புபடுத்திப் பேச வேண்டுமென்று வற்புறுத்துகிறது. இல்லையேல், அதைப்பற்றிய நமது வர்ணனை நம்மைக் குழப்பத்தில் ஆழ்த்தும். இந்த வாய்பாடு இத்துடன் நின்றுவிடலாம் எனத் தோன்றக்கூடும். ஆனால் இதற்குமேலும் மறு வழிகளை (alternatives) ஒன்றுசேர்க்க முடியும். இந்தப் பயனிலைகள் விலக்கப்பட்டுள்ளன என்னும் எண்ணத்தைத் தவிர்ப்பதற்காக மேலும் மூன்று படிகள் சேர்க்கப்படுகின்றன. இதன் பயனாகக் கிடைக்கும் வர்ணனை எவ் வகையான ஆய்விலா நம்பிக்கைக்கும் இடமளிக்காத வகையில் ஒன்றையும் விடாமல் நிறைவுடையதாகிறது.[1] இதனாலெல்லாம் குறிப்பிடப்படுவது யாதெனின் நம்முடைய தீர்ப்புகள் (judgments) உள்பொருளுக்கு ஓரளவே (partial) பொருந்துவனவாக உள்ளன என்பதாகும். நுகர்ச்சி வழியாக நமக்குத் தெரிந்துள்ள மாற்றங்கள் அனைத்திலும் ஏதோ ஒரு நிலையான கூறு உளது. ஆனால் அது கருதக் கூடிய எவ் வகையான மாறுநிலைகளை அல்லது உருவங்களை மேற்கொண்டாலும் அவை ஒரு திட்டமின்றித் தோன்றுவனவாகவும் அழிவனவாகவும் உள. பொதுஅறிவு ஆய்ந்து பாராமல் கருதுவதுபோலப் பொருள்களில் தன்முற்றொருமை(self-identity) இல்லை; எப்பொருளும் உண்மையில் தனித்திருக்கவுமில்லை. நிலைபேறு (permanence), மாற்றம் (change) இவ் விரண்டுமே உண்மையானவை என ஜைனம் ஏற்றுக்கொள்கிறது; அதன் காரணமாகத்தான் உள்பொருளின் முழு இயல்பை

[1] தனித்தும் சேர்த்தும், 'இருக்கிறது', 'இல்லை' என்பவற்றை எடுத்துக்கொள்ளக்கூடிய வழிகள் இவை ஏழு மட்டுந்தான். Cf. Prameya-kamala-martanda, p. 206.

யும் ஒரே படியில் கூறுவது அதற்கு அரிதாகின்றது. ஜைனர்கள் இங்கு நுகர்ச்சியியல்பான உண்மையைப்பற்றி (empirical being) எண்ணுகின்றனரேயன்றிக் கடந்தநிலை இயல்பானதைப்பற்றி (transcendental) எண்ணவில்லை என்றும் உபநிடதத்தில் உள் பொருளைப்பற்றிப் பேசும்போது கடந்தநிலை இயல்பானதையே கருத்தில் கொண்டு அது ஒன்றுதான் என்று உபநிடதம் கூறுவதாக வும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.[1] ஆனால் எல்லாப் பொருள்களையும் அவற்றின் மாறுதல்களையும்[2] பற்றியதும் யாவற்றிலும் உயர்ந்த அறிவானதுமான கேவலஞானத்தைப்(kevala jnana)பற்றிய வர்ணனையிலிருந்து ஜைனர்கள் அத்தகைய வேறுபாடு எதனையும் செய்யவில்லை என்பது தெளிவாகிறது. அவர்கள் கருத்துப்படி உள்பொருள் தன்னியல்பிலேயே எல்லையற்ற பகுதிகளையுடையது; அதைப்பற்றிய நம்முடைய அறிவு மட்டுமே குறைவும் தவறு மாகவோ அல்லது நிறைவும் சரியுமாகவோ இருக்கக்கூடும். இக் கொள்கையைப்பற்றிக் கூறவேண்டிய ஒரு சில குறிப்புரைகளை இவ் வதிகாரத்தின் இறுதிப் பகுதியில் கூறுவோம்.

II

ஜைனத்தின் தனிச் சிறப்பு, அதனுடைய பெயரே குறிப்பிடு வதுபோல, அதனுடைய செயல்முறை அறிவுரையில் (practical teaching) காணக் கிடக்கிறது; அது விதிக்கின்ற ஒழுக்கமுறையின் சிறப்பியல்பு இம் முறை மிகக் கடுமையானதென்பதாம். துறவி களுக்கான ஒழுக்கமுறை மட்டுமே இத்தகைய கடுமை வாய்ந்த தென்பதன்று; ஒப்புமையாகப் பேசும்போது, இல்லறத்தோருக் குரிய ஒழுக்கமுறையும் கடுமை வாய்ந்ததேயாம். ஏனைய பல கொள்கைகளைப்போல, ஜைனமும் அறிவு விளக்கத்தைமட்டுமோ அல்லது ஒழுக்கத்தைமட்டுமோ வற்புறுத்தாது இவ் விரண் டினையுமே வற்புறுத்துகின்றது. இவற்றுடன் அது கடைப்பிடியை யும் (faith) சேர்க்கின்றது. நற்கடைப்பிடி (samyagdarsana), நல்லறிவு (samyagjnana), நல்லொழுக்கம் (samyak-charitra) என் னும் இம் மூன்றையும் 'மூன்று செம்மணிகள்' (tri-ratna) அல்லது வாழ்க்கைக்குரிய மூன்று மதிப்புயர்ந்த அடிப்படைகள் என அது வர்ணிக்கின்றது.[3] இம் மூன்றில், நற்கடைப்பிடிக்கே (right faith) முதலிடம் தரப்பட்டுளது. ஏனெனின், நல்லொழுக்கமாயினும் (right activity) அது தவறான நம்பிக்கைகளுடன் கூடியதாயின், தன் மதிப்பைப் பெருமளவில் இழந்துவிடும். நற்கடைப்பிடி

[1] ERE. vol. vii. p. 468.
[2] Umasvati: op. cit. i. 30.
[3] Samyagdarsana-jnana-caritrani moksha-margah-Umasvati: op. cit., i. 1.

என்பது ஜைன சமய நூல்களிலும் அவற்றின் அறிவுரைகளிலும் கொண்டுள்ள அசைக்க முடியாத நம்பிக்கையாகும். இது குறிப்பாக, ஆன்மிய வளர்ச்சியைத் தடுக்கும் ஐயத்தைப் போக்கும் நோக்கமுடையது. நல்லறிவு (right knowledge) என்பது ஜைன சமய, தத்துவ அடிப்படைகள்பற்றிய அறிவாகும். நல்லொழுக்கம் (right conduct) என்பது, தான் கற்றதையும் உண்மையென நம்புவதையும் செயற்படுத்துவதாகும். இதுவே அந்த ஒழுக்கமுறையின் மிக முதன்மையான பகுதியாகும். ஏனெனின், நல்லொழுக்கத்தினுல்தான் ஒருவன் தன் கர்மாவைத் தொலேத்து வாழ்க்கையின் குறிக்கோளை அடைய முடியும். இந்த ஒழுக்க முறையைப்பற்றி விவரமாகக் கூறத் தேவை இல்லை. அதன் பொதுத் தன்மையைக் காட்டுகின்ற 'ஐந்து நோன்பு'களைப்பற்றி (vrata) குறிப்பிடுவதே சாலும். துறவிகளைப் பொறுத்த அளவில் அவை - (1) பிற உயிர்க்கு இன்ஞ செய்யாமை (ahimsa), (2) பொய்யாமை (satya), (3) கள்ளாமை (asteya), (4) மணமாகாத வாழ்க்கையை மேற்கொள்வது (brahma-charya), (5) உலகைத் துறத்தல் (aparigraha). இல்லறத்தாரைப் பொறுத்த அளவில் கடைசி இரண்டைத் தவிர ஏனையவை அவ்வாறே உள. கடைசி இரண்டிற்குப் பதிலாக முறையே கற்புடைமையும் (chastity), உள்ள நிறைவு (contentment) அல்லது தன் தேவைகளை மிகக் குறைந்த அளவிற்கு வரையறை செய்துகொள்வதும் கூறப் பெறுகின்றன. ஜைனர்கள் வளர்க்க வேண்டிய பல்வேறு அறங்களில் (virtues) அஹிம்சையே தலையாயது. அஹிம்சைக் கொள்கை இந்தியாவில் மிகப் பழமையானதே என்பதில் ஐயமில்லை;[1] ஆனுல் அது ஒழுக்கமனைத்தையும் பரவி நிற்கும்படி செய்வது ஜைனத்திற்கே உரியதாகும். புத்தரும் ஊன் உண்பதற்கு இடங் கொடுத்ததாகத் தோன்றுகிறது. ஆனுல் ஜைனத்தில் அது அறவே நீக்கப்படுகிறது. அஹிம்சை என்னும் சொல்லுக்கு நேரான பொருள் 'இன்ஞ செய்யாமை' ('non-injury') என்பதாம். 'இன்ஞ' (injury) என்பது எண்ணம், சொல் அல்லது செயலால் இன்ஞ செய்வதை உள்ளிட்டதாக உணர வேண்டும். சிறிதேனும் பிறருக்குத் தீமை செய்யாமல் வாழவேண்டும் என்பதை இது சுட்டுகிறது. இது எதிர்மறையான குறிக்கோளக்காட்டிலும் மிக உயர்ந்ததென்று விளக்கப்படுகிறது. இதன் பொருள் தீமை செய்யாதிருப்பது மட்டுமன்று, பிறருக்குச் செயல்முறைத் தொண்டு செய்வதுமாம். ஏனெனின், ஒருவருக்கு உதவி செய்யக்கூடிய நிலையிலிருந்தும் நாம் அவ்வாறு செய்யாமலிருப்பது உண்மையில் அவருக்குத் தீங்கு செய்வதாகும்.[2] இதிலிருந்து, ஜைனக் கொள்கையில் சமூக அல்லது புறவயமான அற இயல் நோக்கம் புறக்கணிக்கப்பட

[1]See Note 1, p. 93.

[2]See OJ. p. xxiv.

வில்லை என்பது தெளிவாகின்றது. அதனுடைய இறுதியான நோக்கம் ஆளுமையின் வளர்ச்சியைப்பற்றியதாக உள்ள அளவில் மட்டுந்தான் அது தனிப்பட்டவரைப்பற்றிய நோக்கை வலியுறுத்துகிறது. பின்வரும் ஜைன இறை வணக்கம் அதனுடைய அறிவுரையின் சமூகவயமான நோக்கையும், அதனுடன் எடுப்பாக விளங்கும் பொறையுடைமையையும் தெளிவாக வெளிப்படுத்துகின்றது. 'மன்னன் வெற்றியும் நேர்மையும் உடையவனுயிருப்பதாக. உரிய காலங்களில் மழை பொழிவதாக. பிணிகள் மடிவதாக. பஞ்சமும் களவும் எங்கும் இல்லாதொழிவதாக. ஜைன நியதி உலகில் எல்லா உயிர்க்கும் எல்லா இன்பத்தையும் தருவதாக.'

பௌத்தத்தைப்போலவே ஜைனமும் இல்லறத்தாருக்கும் துறவிகளுக்குமான இருவகைப் பயிற்சியை ஏற்றுக்கொள்வதுடன், முன்னதைவிட உயர்ந்ததாகப் பின்னதைக் கொள்கிறது. துறவிகளுக்கான அறவுரைகள் மிகக் கடுமையாக இருப்பது இயற்கையே. எனவே, துறவறத்தாரின் மகா விரதத்திற்கு (mahavrata) மாறுபட்டதெனக் காட்டுவதற்காக இல்லறத்தாருக்கான நோன்புகள் அநுவிரதம் (anu-vrata) அல்லது சிறிய நோன்புகளென்று கூறப்பெறுகின்றன.[1] இவ் வைந்து நோன்புகளில் கடைசியானதை எடுத்துக்கொள்வோம் : உள்ள நிறைவே இல்லறத்தோர்க்குப் போதியதாகக் கூறப்படுகின்றது ; துறவிகளுக்கோ முழுத் துறவு வற்புறுத்தப்படுவதால் இரந்துண்ணும் ஓடு உட்பட எதையும் துறவி தன்னுடையதாகக் கூறமுடியாது. ஆனுல் இல்லற வாழ்க்கையும் துறவற வாழ்க்கையும் பௌத்தத்தில் இருப்பதைவிட ஜைனத்தில் நெருங்கிய தொடர்புடையனவாயிருக்கின்றன. பௌத்தத்திலோ இல்லறத்தைவிடத் துறவறமே சிறந்ததாக வற்புறுத்தப் பெறுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, ஆன்மிய வளர்ச்சியில் கீழ் நிலையிலுள்ளவர்கள் எளிய படிகள்மூலம் துறவிகளின் நிலைக்கு உயரும் பொருட்டு, அது இவ் விரு ஒழுக்க முறைகளையும் ஒன்று அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட வழிகளில் இணைக்க இடந்தருகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, ஒருவன் இல்லறத்தில் இருந்துகொண்டே உணவைப் பொறுத்தமட்டில் உயர்ந்த குறிக்கோளைப் பின்பற்றலாம்.[2] எனவே, ஈண்டு இல்லறத்தாரின் பயிற்சி துறவிகளின் பயிற்சியினின்றும் வேறுபடுவது வகையினுலன்று, அளவினுலேயேயாம்.

வாழ்க்கையின் குறிக்கோள் கர்மாவினின்றும் விடுதலை பெறுவதேயாகும். இந்தியக் கொள்கைகளில் பெரும்பாலானவற்றைப் போல ஜைனமும் ஆத்மாவின் அச்சுமாற்றத்தில் (transmigration) நம்பிக்கை உடையது. ஆனுல் அச்சுமாற்றத்திற்கு அடிப்படை

[1] SDS. p. 33 ; OJ. pp. 69 and 133.
[2] OJ. p. xxxi.

யாக உள்ள கர்மாவைப்பற்றிய ஜைனக் கருத்து, பிறவற்றி னின்றும் வேறுபட்டுள்ளது. ஈண்டு கர்மா, ஜடத்தன்மை உடைய தாகவும் ஜீவர்களுக்குள் முற்றிலும் ஊடுருவிச் சென்று அவற்றை உலகியல் நிலைக்குத் தாழ்த்திவிடுவதாகவும் கருதப்படுகிறது. 'சூடு இரும்போடும், நீர் பாலோடும் ஒன்றுபடுவதுபோலக் கர்மாவும் ஆத்மாவுடன் ஒன்றுபடுகிறது; அவ்வாறு கர்மாவுடன் ஒன்றுபட்ட ஆத்மா கட்டுண்ட ஆத்மா (soul in bondage) என்று வழங்கப்படுகின்றது'. இந்துக் கொள்கைகளில், பெரும்பாலும் காணப்படுவதைப்போல், இங்கும் குறிக்கோள் நன்மை தீமை களைக் கடந்தேயுள்ளது. ஆகையால், அறமும் மறமும் வெவ்வேறு வழிகளில் தளைப்படுத்துகின்றன வென்றும் இரண்டுமே தளையாகின்றன. தக்க ஆன்மப் பயிற்சியால் (self-discipline) கர்மா அனைத்தும் நீசகப்பெறின் ஜீவனில் முற்றுணர்வின் முழு ஒளி தோன்றுகிறது; ஜீவன் கட்டற்ற நிலை எய்துகிறது. கடைசியாக, இறந்ததும் உடலின் தளையிலிருந்து உயிர் வெளியேறி, முன்னர் லோகாகாசம் என்று வர்ணிக்கப்பெற்ற பிரபஞ்சத்தின் உச்சியை அடையும் வரை உயர்ந்துகொண்டே சென்று, அங்கு அமைதியான பேரின்பத்தில் என்றும் தங்குகிறது.[1] அதன் பின்னர் அது உலகியல் நிகழ்ச்சிகளில் அக்கறை கொள்ளாமல் இருக்கலாம், ஆனால், அதனுடைய செல்வாக்கு இல்லாமல் போவதில்லை யென்பது உறுதி. ஏனெனின், குறிக்கோளை அடைவதற்காகப் பாடுபட்டுக்கொண்டிருப்பவர்களுக்கு, அதனை அடைந்ததற்கோர் எடுத்துக்காட்டாக அவ்வுயிர் எப்போதும் துணை புரியும். அறிவு விளக்கத்திற்கும் முழுமுதல் நிலையை உண்மையில் அடைவதற்கும் இடைப்பட்ட காலப் பகுதியில் - ஏனெனின், விடுதலை பெற்ற எல்லா ஆத்மாக்களுமே கடவுளர்தாம் - அறிவுவிளக்கம் பெற்ற ஆத்மா கர்மத்தின் ஆட்சிக்கு அப்பாற்பட்டுள்ளது. ஜைனக் கொள்கைப்படி, அறிவு விளக்கம் பெற்றவர்கள் செயல்முறையான வாழ்க்கையை மேற்கொண்டாலும் அவர்களுடைய செயல் அவர்களை மாசுபடுத்தாது - ஆனால் ஏனையோருடைய செயல் தன்னலமற்றதேயாயினும் அது அவர்களை மாசுபடுத்தும். இந்த இடைக்காலப் பகுதியில் பயிற்சி நிலையிலுள்ளவர்கள் பௌத்தத்தில் கூறப்படுவதுபோல அர்ஹந்த் (arhant)[2] எனப் பெறுவர். உண்மையாக விடுதலை பெற்றவுடன் அவர்கள் சித்தர் (siddha) அல்லது நிறைவுபெற்றவர் ஆகின்றனர். இதிலிருந்து அர்ஹந்த் நிலை என்பது இந்துக்களின் குறிக்கோளாகிய ஜீவன்

[1] SDS. p.40.

[2] ஜைனம் சிலவேளைகளில் ஆர்ஹத - தர்சனம் (arhata - darsana) என்று அழைக்கப் பெறுகிறது.

முக்த நிலையையும் முன்னர் நாம் விளக்கிய பௌத்தக் கொள்கை யின் நிர்வாண நிலையையும் ஒத்திருக்கின்றது என்பது தெரியவரும்.

குறிக்கோளை அடைவதற்காக ஜைனப் பயிற்சி முறையை வர்ணிப்பதற்கு ஏழு அடிப்படைகளைக்கொண்ட திட்டம் என்று கூறப்படுவதை விளக்குவதே சாலும். இவ்வாறு வகைப்படுத்து வதன் நோக்கம் ஜீவன் கர்மாவுடன் எவ்வாறு தொடர்பு கொள் கின்றது என்பதையும், அதிலிருந்து எவ்வாறு தப்பக்கூடும் என்ப தையும் விளக்குவதாகும். இவ் வடிப்படைகள் வருமாறு: ஊற்று (asrava), கட்டு (bandha), செறிப்பு (samvara), உதிர்ப்பு (nirjara), வீடு (moksha). முன்னரே கூறப்பட்ட ஜீவன் (உயிர்), அஜீவன் (உயிரல்லது) ஆகியவையும் இவற்றுடன் சேருகின்றன. கர்மமே ஜீவனையும் அதனுடைய நுகர்ச்சி இயலான உடுப்பாகிய (empirical outfit) உடம்பையும் இணைக்கின்றது. கர்மா, நாம் அறிந்தபடி, புலன்களுக்கு எட்டாததான மிக்க நுட்பமான ஜடத் தால் அமைந்ததாகக் கருதப்படுகின்றது.[1] ஜீவன் இந்தக் கர்மத் தொடர்பில்லாமலிருந்த காலம் (முன்) எப்போதாவதிருந்ததாக நாம் எண்ணக்கூடாது. ஆயினும் (இனி) அதன் தொடர்பற்று இருக்கக் கூடும் என்பது ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது. கர்மா ஜீவனுடன் கொள்ளும் தொடர்பினால் (association) அதன் இயல்பை மாசுபடுத்துகிறது. அதன் விளைவாக ஜீவன் தன்னுடைய தூய்மையான நிலையிலிருந்து வழுவுவதே தளை (bondage) என்று கூறப்படுகிறது. இவ்வாறு கட்டுப்படுவதில் கர்மம் தானாகவே செயல்படுகின்றதேயன்றி இந்து மதத்தில் காணப்படுவதுபோலக் கடவுளின் ஆணை வழிப்படியன்று என்பது தனிப்பட்ட வகையில் குறிப்பிடத் தக்கதாம். கர்மத் தளை இரு நிலைகளில் ஏற்படு கின்றது: இறுதி உண்மையை அறியாமை, வல்லுணர்ச்சி (passion) போன்ற உள இயல்பான பொருட்டுகள் அருகிலுள்ள கர்மத் தொகுதியை (contiguous karmic matter) ஆத்மாவின்பாற் செல்லச் செய்கின்றன. இதுவே ஆஸ்ரவம் (ஊற்று). இதனை யடுத்து, உண்மையில் நிகழ்வது கர்மத்தின் நுழைவு அல்லது ஊடுருவலாகும். இது பந்தம் (கட்டு) என்று கூறப்படுகிறது. கர்மத் தளை நீங்குவதும் இரு நிலைகளைக் கொண்டது. முதலில் நல்லறிவாலும் தன்னை அடக்குவதாலும் (self-restraint) புதிய கர்மத்தின் நுழைவு தடுக்கப்படுகிறது. இது ஸம்வரை (செறிப்பு)யாகும். இதன்பின், முன்னரே அங்கிருந்த கர்மா களையப்படுகின்றது. இதுவே நிர்ஜரை (உதிர்ப்பு). இது ஸம்

[1] பாவம் (sin) பௌதிக இயலானது (physical) அல்லது அரைகுறைப் பௌதிக இயலானது (quasi-physical) என்னும் கருத்துப் பற்றிய குறிப்புகள் வேத இலக்கியத்தில் காணப்படுகின்றன. See Prof. Keith: Religion and Philosophy of the Veda, p. 245.

வரைக்குப் பிறகு தாஞக விளைவதாகும். ஆயினும், இதை முறை யான தற்பயிற்சியினுல் (self-training) விரைவாக நிகழச் செய்ய லாம். இதனுல் விளையும் நிலையே மோக்ஷம் (வீடு பேறு) ஆகும். அப்பொழுது ஆத்மாவுக்கும் ஜடத்திற்குமுள்ள கூட்டுறவு ஒழிக்கப் படுகிறது.[1] தன் உயர்ந்த பண்பியல்பை ஜீவன் மீண்டும் அடை கிறது. பின்னர் அது சம்சாரத்தைக் கடந்து லோகாகாஶத்தின் உச்சியில் உள்ள தன்னுடைய நிலையான இருப்பிடத்திற்குப் பறந்து செல்கிறது. இறுதிநிலை செயலற்றதாக உளது. ஆயினும், அது அறிவையும் என்றுமுள அமைதியையும் தன் இயல்பாகக் கொண் டுளது. இந்த ஏழு அடிப்படைகளுடன் நற்செயல் தீச்செயல்களின் விளைவான புண்ணிய பாவங்களையும் சேர்த்தே ஜைனக் கொள்கை யின் ஒன்பது சொற்பொருள் வகைகள் (nine categories) என்று சில வேளைகளில் கூறப்படுகிறது.

இக் கொள்கையைப்பற்றிய முடிப்புரைகளைக் கூறுவதற்கு முன் 'ஜைனம் இறையில் கொள்கையா (atheistic)' என்று சில வேளைகளில் கேட்கப்படும் கேள்வியைக் கருத வேண்டுவதாகிறது. இக் கேள்விக்கு விடை 'இறையில் கொள்கை' என்னும் சொல் லுக்கு நாம் அளிக்கும் பொருளைச் சார்ந்துள்ளது என்பது இயற் கையே. அதனை இத் தொடருக்கு ஈடாக சமஸ்கிருதத்தில் பொது வாக வழங்கும் சொல்லான நாத்திகம் (nastika) என்பதின் பொரு ளில் எடுத்துக்கொண்டால் விடை தெளிவாக உளது. ஏனெனின், நாத்திகம் என்னும் சொல் வாழ்க்கைக்கு அப்பாற்பட்டதில் (para-loka)[2] நம்பிக்கை யில்லாதவர், அதாவது அகம் நிலைத்திருக்கிறது என்பதில் நம்பிக்கை யில்லாதவர் என்று பொருள்படும். இந்தப் பொருளில் ஒரே ஓர் இறையில் கொள்கைதான் - அதாவது, புலனு ணர்ச்சியையே அடிப்படையாகக் கொண்ட சார்வாகம் (Charvaka) மட்டுமே - (the sensualist Carvaka) உளது. நாத்திகம் என்னும் சொல் சிலவேளைகளில், அதன் பொருளில் பின் நிகழ்ந்த மாறுபாட் டுக்கேற்ப, வேதத்தின் ஆணையை மறுக்கின்றவரை வர்ணிப்பதற் காக ஆளப்பெறுகிறது. இந்து சமய நூல்களுக்கு எதிர்ப்பாக இருப்பதால் இப் பொருளில், ஜைனம் நாத்திகமாக உளது. இவ் வகையில் அது பௌத்தத்திற்கு உடனுயிருக்கிறது. இதற்கு மாருக, 'இறையில் கொள்கை' என்பதைக் 'கடவுள் நம்பிக்கை யற்றது' என்று ஆங்கிலத்தில் அதற்குக் கூறப்படும் பொருளில் எடுத்துக்கொள்வோமாஞல், ஜைனக் கொள்கையின் தன்மை யைப்பற்றியே ஓர் ஐயம் எழக்கூடும். ஏனெனின், அது முழு முதலைப்(godhead)பற்றிய நம்பிக்கை கொண்டிருப்பினும் கடவுள்

[1] I P. vol. i. p. 320.
[2] See Panini. IV. iv. 60.

பற்றிய நம்பிக்கையற்றது. உண்மையில், விடுதலை பெற்ற ஒவ்வோர் ஆத்மாவும் கடவுள்தன்மை பெற்றுள்ளது; அவற்றின் எண்ணிக்கையைக் கூட்டமுடியுமேயன்றிக் கழிக்க இயலாதாகையால் அத்தகைய ஆத்மாக்கள் பல இருக்கக்கூடும். ஆகவே, 'கடவுள்' என்பதைப் படைப்பிற்குக் காரணமான ஒரு தனி ஆளுமையாகக்(supreme personality)கொள்வோமாயின், ஜைனக்கொள்கையை இறையில் கொள்கை என்றே கூறவேண்டியதாகிறது. கடவுளைப்பற்றிய அத்தகைய கருத்தை தன் முரணுனது (self-discrepant) என்று வேண்டுமென்றே அது மறுக்கின்றது. உலகைப் படைக்க வேண்டும் என்னும் ஒரு தேவை கடவுளுக்கு ஏற்படுமாயின், அது அவர் தலைமையானவர் என்னும் வகையில் கட்டாயமாகப் பெற்றுள்ள நிறைவுடைமைக்குப் பொருத்தமற்ற ஒரு தேவையை உணர்கின்றார் என்று பொருள்படும். எனவே, கடவுள் இல்லை; உலகம் ஒருபோதும் படைக்கப்படவில்லை. இக்கொள்கையில் ஜைனர் கண்டிப்பான ஆத்திகத்தைக் கடைப்பிடிக்கும் மீமாம்ஸகரைப் புதுமையான வகையில் ஒத்திருக்கின்றனர். இக் கொள்கை மக்களின் பொதுவான நம்பிக்கைக்கு எவ்வளவு மாறுபட்டு இருப்பினும், முற்றிலும் அறிவின் துணை இன்றியும் இல்லை. கடவுட்கொள்கையை ஏற்கும் திட்டங்கள் (theistic systems) பொதுவாக மனித இயல்பேற்றுக் கொள்கை (anthropomorphic)யாக உள. அவை கடவுளை மனித நிலைக்குத் தாழ்த்திவிடுகின்றன. இதற்கு மாறாக ஜைனக்கொள்கை, மனிதனுடைய உள்ளார்ந்த ஆற்றல்கள் முழுமலர்ச்சியுறும் நிலையில் அவனைக் கடவுளாகக் காண்கிறது. ஈண்டு, கடவுள் என்பது, ஆத்மா ஒப்பு உயர்வற்ற நிலையிலிருக்கின்றதைக் குறிப்பிடும் மற்றொரு சொல்லாகவே உளது. குறிக்கோளாக இருக்கின்ற மனிதனே மனிதனுடைய குறிக்கோளாக இருக்க வேண்டும் (the ideal man is the ideal of man); அதனை அடைய ஒரே ஒரு வழிதான் உளது - அது குறிக்கோளை அடைந்த ஏனையோர் வாழ்க்கை நமக்கு ஓர் எடுத்துக்காட்டாக ஒளிவீச, அவர்கள் முயன்ற வழியில் நாமும் முயல்வதேயாம். மனிதன் செய்ததை மனிதன் செய்ய முடியுமாகையால் அத்தகைய குறிக்கோள் தன்னை அடைதற்குத் தேவையான எல்லா நம்பிக்கையையும் ஊக்கத்தையும் தன்னுள் கொண்டுள்ளது. தன்னுடைய உரிமையினாலேயே அவ்வாறு இருக்கின்ற கடவுளை மறுப்பதுடன் கடவுளருளால் வீடுபேறு அடையலாம் என்னும் நம்பிக்கையையும் மறுப்பதால் ஜைனமும் அதனையொத்த பிறகொள்கைகளும் நுகர்ச்சி முழுவதையும் விளக்கத் தெய்விக ஆற்றல் ஏதும் தேவைப்படாமல் கர்மாமட்டுமே போதியதாக உளது என்று கூறுகின்றன; இவ்வாறு, தான் செய்வதற்கு மனிதன் முழுப்பொறுப்பு ஏற்க வேண்டுமென்பதை அவை அவனுக்கு அழுத்தமாக உரைக்கின்றன.

'ஏனைய சமயக் கோட்பாடுகளைவிட ஜைனமே மனிதனுக்கு முழுச் சமய உரிமையையும் கட்டற்ற நிலையையும் அளிக்கிறது. நாம் செய்யும் செயல்களுக்கும் அவற்றின் பயன்களுக்கும் இடையில் எதுவும் குறுக்கிட முடியாது. ஒரு முறை செய்துவிட்டால் அவை நம்மை ஆள்பவர் ஆகிவிடுகின்றன; கட்டாயமாகத் தம் பயனை அளிக்க வேண்டியவை ஆகின்றன. என்னுடைய உரிமை பெரிதாயிருப்பதுபோல என்னுடைய பொறுப்பும் அதனை யொத்த அளவிலுள்ளது. நான் விரும்பியபடியே வாழலாம்; ஆனால் நான் தேர்ந்து செய்யும் முடிவு மாற்ற முடியாதது; அதன் விளைவுகளிலிருந்து நான் தப்பமுடியாது.'[1]

ஜைனர்கள் ஜடம், ஆத்மா இரண்டையுமே ஏற்கின்றனர். அவர்கள் கருத்துப்படி, ஏதும் முற்றும் தனித்து நின்று தன்னிலேயே முழுவதும் புரிந்துகொள்ளக்கூடிய தன்மையால், ஒன்று மற்றொன்றினை வேண்டி நிற்கிறது. பழைய ஜைன செய்யுள் ஒன்று, ஒரு பொருளை முழுமையாக அறிபவனே எல்லாப் பொருள்களையும் அறிபவன் என்றும், எல்லாப் பொருள்களையும் அறிந்தவன்மட்டுமே எந்தப் பொருளையும் முழுமையாக அறிபவன் என்றும் கூறுகிறது.[2] அப்படியானால், நாம் ஒரு பொருளைப் புரிந்துகொள்ள வேண்டுமானால் அதனை எல்லாவற்றுடனும் தொடர்புபடுத்த வேண்டுமென்பது பொருள். எனவே, ஜைனக் கருத்து சார்பு இயலானது (relativistic) எனக் கூறலாம். அது எண்ணிறந்த ஜீவர்களையும் ஜட இயல்பான தனிமங்களையும் ஏற்றுக்கொள்வதால் பன்மைக் கொள்கையாகவும் (pluralistic) உளது. சார்புக் கொள்கையும் (relativism) பன்மைக் கொள்கையுமான இவ் விரு சிறப்பியல்புகளும் பொதுவாக நுகர்ச்சியின் முதல் பகுப்பைச் (first analysis of common experience) சுட்டுகின்றன; ஜைனக் கொள்கை அப் பகுப்பின் உட்பொருளை மதிக்காமல் பகுப்பு நிலையிலேயே (analysis) நின்றுவிடுகிறது. இவ்வாறு சார்புக் கொள்கையை அதன் அளவை இயல்பான முடிவுக்குச் செலுத்தினால் அது ஜைனர்கள் ஏற்க மறுக்கின்ற பரம் பொருள் கொள்கையில் முடியும். இடம், காலம்பற்றிய சொற்பொருள் வகைகளைப் (categories of space and time) புறக்கணித்து ஆத்மா, ஜடம்பற்றிய இரண்டைக் கருதும்போது எப்படி அது இவ்வாறு முடிகின்றது என்பதைப் பார்ப்போம். ஜடத்தைப்

[1] OJ. pp. 3 - 4.
[2] Eko bhavah sarvatha yena drstah sarve bhavah sarvatha tena drstah: Sarve bhavah sarvatha yena drstah eko bhavah sarvatha tena drstah—quoted by Gunaratna: op. cit. p. 89. Cf. also Prof. Jacobi: op. cit. Pt. I. p. 34.

பொறுத்த அளவில் ஜைனக் கொள்கை, பௌதிகப் பிரபஞ்சத்தின் பல்வேறு வகையான பொருள்கள் அனைத்தையும் ஒரேவகையான பொருளில், அதாவது புத்கலத்திற்கு (pudgala) அடக்க உதவுகின்ற ஓர் அளவு கருவியைக் (criterion) கையாள்கிறது. ஆத்மாவைப் பற்றியும் அவ்வாறே செய்து ஜீவர்கள் அனைத்தும் ஒரே வகையைச் சேர்ந்தவை என்னும் முடிவுக்கு வருகின்றது. ஆனால் ஜடத்தையும் ஆத்மாவையும்பற்றிக் கருதும்போது ஜைனம் இந்த அளவு கருவியை விட்டுவிட்டு வெறும் வேற்றுமையையே (mere contrast) துணைபுரியும் அடிப்படையாகக் கொள்கிறது. ஆத்மா, ஜடம் பற்றிய இருமைக் கொள்கை சாங்கியத்தில் (Sankhya) இருப்பது போலத் தெளிவாக வரையறுக்கப் பெற்றிருந்தால், நாம் அதனை ஒருவாறு புரிந்துகொள்ளலாம்; ஆனால் இங்கே அவ்வாறு இல்லை. பிரகிருதி, புருஷன் என்று சாங்கியம் ஏற்கும் இரு அடிப்படை உருப்படிகளுக்கும் (ultimate entities) இடையே உள்ள பிரிவு முடிவானது; உண்மையில் ஒன்று மற்றொன்றுடன் தொடர்பு கொள்வதில்லை. ஆனால், இங்கே ஆத்மாவும் ஜடமும் ஒன்றுக்கொன்று உண்மையிலேயே தொடர்பு கொண்டுள்ளன என்று ஒப்புக் கொள்ளப்படுகின்றது. ஜீவன், அஜீவன் என்று கூறப்படுபவற்றின் இடையே உள்ள பாகுபாடே அவை ஒன்றையொன்று சார்ந்தவை என்பதைக் காட்டுகின்றது. எனினும், அவ் விரண்டிற்கும் அப்பாலுள்ள ஒரு பொதுவான அடிப்படையைக் காண ஒரு முயற்சியும் செய்யப்படவில்லை. அவ் விரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று முற்றிலும் தனித்திருப்பவை போன்று அடுத்து அடுத்து வைக்கப் பெற்றுள்ளன. அதன் அறிவுரையின் மற்றோர் இயல்பான பன்மைக் கொள்கையைப்பற்றி இப்போது பார்த்தால் மேற் சொன்னதை ஒத்த கருத்தையே ஏற்கவேண்டியது கட்டாயமாகிறது. ஜடம் எண்ணிறந்த அணுக்களாக வகுக்கப் பெற்றுள்ளது; ஆனால் அவை அனைத்தும் ஒரே வகையாய் இருப்பதனால் ஓர் அணுவை மற்றோர் அணுவிலிருந்து பிரித்தறிய முடியாது. இவ்வாறே ஜீவர்களை பற்றிக் கருதும்போதும் அவற்றின் நுகர்ச்சியியல்பான வேறுபாடுகள் (empirical distinctions) அவற்றின் பௌதிக ஒட்டுகளால் (physical adjuncts) போதிய அளவு விளக்கப்படுகின்றன. ஜைனக் கொள்கை கர்மாவை ஒருவகையான ஜடமாகக் கருத முடிவுசெய்வதால் ஜீவர்களின் அற இயல்பான வேறுபாடுகளும் பௌதிக ஒட்டுகளால் முழுவதும் விளக்கப்படுகின்றன. இந்த நிலையில் ஒரு ஜீவனுக்கும் மற்றொன்றிற்கும் அகவயமான வேறுபாடு உள்ளதாகக் கொள்வதோ அல்லது ஆன்மியப் பன்மையோ (plurality of spirit) பெயரளவில்தான் நிலைத்துள்ளது. எனவே, இந் நிலையில் ஜைனக் கொள்கையின் கட்டாயமான உட்கிடையாயிருப்பது தனிப்பட்ட ஓர் ஆன்மியப் பொருள் (a single spiritual substance)

தனிப்பட்ட ஒரு ஜடப் பொருளைச் சந்திக்கிறது என்பதாகும். இவ்விரு பொருள்களும் ஒன்றுக்கொன்று சார்புற்றவையாக இருப்பதனுல் அடுத்தபடியாக இருமைக் கொள்கையும் இறுதியில் ஒருமைக் கொள்கையில் கலந்துவிட்டுப் பரம்பொருள் (absolute) ஒன்றைக் காட்டவேண்டும். இப் பரம்பொருள் இயக்கப் போக்கையே தன் இயல்பாகக்கொண்டிருப்பதால் ஜீவன், அஜீவன் என்று நம்மால் அறியப்படுகின்ற வகையில் வேறுபாடுகளைத் தன்னுள் எழுப்புகின்றது. இதுவே ஜைனத்தின் தவிர்க்க முடியாத விளைவாகும். ஜைன ஆய்வின் அரைகுறைத் தன்மை எழுவகையான கூற்றில் (sapta-bhangi) நிழலிடுகிறது. அது குறைபாடுடைய பல கருத்துகளைத் திரட்டித் தருவதுடன் நின்றுவிடுகின்றதே யன்றி அவற்றின் இடையே உள்ள எதிர்ப்பை முறையான ஓர் இணைப்பினுல் போக்க முயலவில்லை. நாம் ஒருதலையான முடிவுக்கு வருவதைத் தடுக்க நம்மை விழிப்பாக இருக்கச் செய்கின்ற அளவில், அது சரியாகவே உளது; ஆனுல் இறுதியில், அறிஞரொருவர் கூறியதைப்போல,[1] அத்தகைய ஒருதலையான விடைகளுக்கு மேலாகச் சிறிதும் தானொன்றும் கூறுமலேயே நின்றுவிடுகிறது. அதற்குக் காரணம், பரம்பொருள் கொள்கைமீது (absolutism) வெறுப்பன்றெனின், பொது வழக்கில் உள்ள நம்பிக்கைகளுடன் நெருங்கி இருக்கவேண்டும் என்னும் விருப்பமே ஆகும். பழக்கப்பட்டது எதையும் மறுக்க இக் கொள்கை தயங்குகிறது. ஆனுல் அதே நேரத்தில், பொது வழக்கிலுள்ள கருத்துகளில் அது விருப்பம் கொண்டுள்ளது என்பதால் வழக்கமான நம்பிக்கைகளனைத்தையும் அது ஏற்கின்றதென்பது பொருளாகாது என்பது பொதுவாக ஏற்கப்படுகின்ற பொருளில் கடவுள்பற்றிய கருத்தை அது ஏற்க மறுப்பதிலிருந்து தெளிவாகின்றது. உண்மை யாதெனின், ஜைனக்கொள்கையின் முதன்மையான நோக்கம் பிரபஞ்சத்தைப்பற்றி விளக்குவதைக் காட்டிலும் ஆத்மாவை நிறைவடையச் செய்வதேயாகும். இவ் வுண்மை ஆஸ்ரவம் (ஊற்று), ஸம்வரை (செறிப்பு) ஆகியவையே ஜைன அறிவுரை முழுவதுமாம் - ஏனையவை அவற்றின் விரிவாகமட்டுமே உள்ளன என்னும் பழங் கூற்றினுல் வலியுறுத்தப் பெறுவதாகக் கொள்ளலாம்.[2] இதன் விளைவாக அடிப்படைத் தத்துவச் சிக்கலுக்கு ஜைனத்தில் இறுதியான விடை காணமுடியவில்லை.

---

[1] Proceedings of the First Indian Philosophical Congress (1925). p. 133.

[2] Asravo bhava-hetuh syat samvaro moksha karanam: Itiyam arhati drshtiranyadasyah prapanchanam (SDS. p. 39).

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்

சென்னை — 9

1965 வரை வெளியிட்டுள்ள நூல்கள்

பொருளாதாரம்

			ரூ. பை.
* 1.	பொருளாதாரம் - II	சி. வேலாயுதம்	9—00
2.	புதுமைப் பொருளாதாரக் கூறுகள்	திருமதி ஆர். தாமரஜாட்சி	12—00
3.	பொருளாதாரம் ஓர் அறிமுகம் - I	தி. சி. மோகன்	12—00
4.	பொருளாதாரம் ஓர் அறிமுகம் - II	எம். ஏ. அபூர்வசாமி பி. வி. ஸ்ரீநிவாசன்	10—75
5.	பொருளாதாரக் கோட்பாடு வளர்ந்த வரலாறு	க. முத்தையன்	7—00
* 6.	பணவியலும் பாங்கியலும் - II	சி. வேலாயுதம்	11—50
7.	நவீன பாங்கு இயல்	க. வெற்றிவேல்	7—50
* 8.	இந்தியச் செலாவணியும் பாங்கு முறையும்	பி. வி. ஸ்ரீநிவாசன்	5—50
* 9.	அரசாங்க நிதி இயல்	அர. சேஷாசலம்	4—75
10.	இந்தியப் பொருளியல் - I	எம். பாலசுப்பிரமணியன்	10—00
11.	இந்தியப் பொருளியல் - II	எம். லூர்துநாதன்	4—25
12.	நமது பொருளாதாரப் பிரச்சினை - I	சி. சுந்தரராஜன்	10—75
13.	நமது பொருளாதாரப் பிரச்சினை - II	எஸ். குழந்தைநாதன்	10—50
14.	இங்கிலாந்தின் பொருளாதார வரலாறு - I	சீ. சீ. இராமசாமி	6—00
15.	இங்கிலாந்தின் பொருளாதார வரலாறு - II	,,	6—00
*16.	அமெரிக்காவின் நவீன பொருளாதார வளர்ச்சி	தி. சி. மோகன்	5—00

* மூல நூல் (Original Book)

			ரூ. பை.
17.	அமெரிக்கப் பொருளாதார வரலாறு - I	மு. க. சுப்பிரமணியம்	11—00
18.	அரசாங்க நிதியியலின் பொருளாதாரம் - I	மா. குமாரசாமி	10—00
19.	இந்தியாவின் பொருளாதார வளர்ச்சி - I	தே. வேலப்பன்	10—00
20.	பணம்—சிறு விளக்கம்	கோ. இராதாகிருஷ்ணன்	10—00
*21.	வணிக இயலின் தத்துவங்கள்	கு. ஆளுடைய பிள்ளை	9—50
22.	பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டில் கிரேட் பிரிட்டனில் தொழில் வாணிபப் புரட்சி	கு. ரா. கருப்பண்ணன்	11—00

வரலாறு

*23.	பிரிட்டன் வரலாறு - I	கி. ர. அனுமந்தன்	10—00
*24.	பிரிட்டன் வரலாறு - II	,,	9—75
*25.	ஐரோப்பிய வரலாறு - I	டி. வி. சொக்கப்பா	4—50
26.	ஐரோப்பா—கடந்த ஐந்து நூற்றுண்டு காலச் சரித்திரம்	வை. விருத்தகிரீசன்	15—00
27.	இங்கிலாந்து வரலாறு - I	இரா. அண்ணமலை	13—00
28.	இங்கிலாந்து வரலாறு - II	பா. மாணிக்கவேலு	13—00
29.	இங்கிலாந்தின் வரலாறு - I	க. த. திருநாவுக்கரசு	15—00
30.	இந்தியாவின் சிறப்பு வரலாறு - I	தி. வெ. குப்புசாமி	7—50

அரசியல்

31.	இந்திய அரசியலமைப்பு	வீ. கண்ணையா	4—75
32.	அரசியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்	டி. செல்லப்பா	8—50
33.	தற்கால அரசியல் அமைப்புகள்	மோ. வள்ளுவன் கிளாரன்சு	8—50
34.	பன்னாட்டு அரசியல் - I	திருமதி நூர்ஜஹான்பாவா	16—00
35.	பொதுத்துறை ஆட்சி இயல் - I	வீ. கண்ணையா	9—00
36.	பொதுத்துறை ஆட்சி இயல் - II	அ. ஜெகதீசன்	7—20

			ரூ.பை.
உளவியல்			
37.	குழந்தை உளவியல் - I	கி. ர. அப்புள்ளாச்சாரி	8—00
38.	குழந்தை உளவியல் - II	கி. ர. அப்புள்ளாச்சாரி	7—00
39.	உட்கவர் மனம்	சி. ந வைத்தீஸ்வரன்	7—00
40.	இளையோர் உளவியல் - I	தி. இரா. அரங்கராசன்	12—00
41.	இளையோர் உளவியல் - II	,,	9—00
42.	சமூக உளவியல்	என். வேதமணி மானுவேல்	9—25
43.	பிறழ்நிலை உளவியல்	அ. பெசன்ட் கிரீப்பர்ராஜ்	11—00
44.	பித்தரின் உள்ளம்	,,	3—00
தத்துவம்			
45.	இந்து சமயத் தத்துவம்	ஞா. ராஜாபகதூர்	5—50
அறவியல்			
46.	அறவியல்—ஓர் அறிமுகம்	கோ. மோ. காந்தி	8—50
அளவையியல்			
47.	அளவை இயல்—தொடக்க நூல்	கி. ர. அப்புள்ளாச்சாரி	2—50
மானிடவியல்			
*48.	மானிடவியல்	ம. சு. கோபாலகிருஷ்ணன்	4—75
49.	பண்பாட்டுக் கோலங்கள்	கி. பூ. சுப்பிரமணியன்	5—50
சமூகவியல்			
50.	சமூகவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்	ஜெ. நாராயணன்	10—00
புவியியல்			
*51.	ஆசியா - I	கொ. சேஷ. நரசிம்மன்	9—50
*52.	ஆசியா - II	,,	8—75
*53.	ஐரோப்பாக் கண்டத்தின் புவியியல்	ஏ. எஸ். நாராயணன்	8—50
*54.	வட அமெரிக்கா	குமாரி இரா. அலமேலு	8—25

* மூல நூல் (Original Book)

*55.	தென் கண்டங்கள்—ஆஸ்திரேலியா	திருமதி எச். நியூமன்	4—00
*56.	புவிப்புறவியல் - II	நா. அனந்தபத்மநாபன்	6—00
57.	செய்முறைப் புவியியல்	சு. ஜெயச்சந்திரன்	9—00
*58.	மக்கட் பரப்பியல்	வி. எஸ். அனந்தபத்மநாபன்	6—25
*59.	சமுத்திரவியல்	கோ. இராமசுவாமி	6—50
60.	காலநிலை இயல் - I	கொ. சேஷ. நரசிம்மன்	10—00
61.	வளியியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்	கோ. இராமசாமி	11—00
*62.	புவி அமைப்பு இயல்	சி. விசுவநாதன்	4—75

புள்ளியியல்

*63.	புள்ளியியல் - அறிமுகம்	சு. வைத்தியநாதன்	10—00
64.	புள்ளியியல் முறைகள் - I	கோ. சண்முகசுந்தரம்	10—00
65.	நம்மைச் சுற்றியுள்ள பேரண்டம்	தி. வி. லட்சுமிநரசிம்மன்	6—50

விலங்கியல்

*66.	விலங்கியல்	பெ. மா. அண்ணாமலை, இரா. முருகேசன்	12—00

பௌதிகவியல்

67.	ஒளிநூல்	ச. சம்பத்து	10—00

பொது நூல்கள்

68.	மகாத்மா காந்தி	சரஸ்வதி தங்கையன்	3—25
69.	இந்தியாவில் குடியானவர் வாழ்க்கை	எஸ். இலட்சுமி	3—25
70.	விவசாயப்புரட்சி	வி. கார்த்திகேயன்	8—00
71.	சேமக் கை-நூல்	ஆ. சுப்ரமணியன்	2—50
72.	நிரிழிவு - க்ஷயரோகம்	ஜி. வேங்கடசாமி, ஏ. கதிரேசன்	2—50

* மூல நூல் (Original Book)

தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகப் புதிய வெளியீடுகள்-1966

வரலாறு

கிரேக்க நாட்டு வரலாறு-I, II, III — ஜே. பி. ப்யூரி

அரசியல்

ஆங்கிலேயப் பயன்வழிக் கொள்கையினர் — பிளமனுட்ஸ்
பொதுத்துறை ஆட்சியியலுக்கு ஓர் அறிமுகம்-I, II — லியனுர்ட் டி. ஒயிட்

பொருளாதாரம்

பென்ஹாம் பொருளாதாரம்-I, II — ஃபிரெடெரிக் பென்ஹாம்
வரவுசெலவுத் திட்டம் — ஆர். ரங்காச்சாரி

தத்துவம்

அறிவு ஆராய்ச்சி இயல் — ஆர். இராமானுஜாச்சாரி
மேலைநாட்டுத் தத்துவம் — ரா. ஸ்ரீ. தேசிகன்
அத்துவித தத்துவம் — T. M. P. மஹாதேவன்

உளவியல்

குமர உள்ளம் — டாக்டர் எம். அறம்

புவியியல்

தென் அமெரிக்கா — எம். என். பத்மநாபன்
தென் கண்டங்கள்—ஆப்பிரிக்கா — எஸ். முத்துக் கிருஷ்ணக் கரையாளர்
தென் கிழக்கு ஆசியா—புவியியல் — ஜி. கிருஷ்ணமூர்த்தி

கணிதம்

வகை நுண்கணிதம் — டி.கே.மாணிக்கவாசகம்பிள்ளை
தொகை நுண்கணிதம் — தி. கோவிந்தராசன்
ஆயத்தொலை வடிவகணிதம் — டி.கே.மாணிக்கவாசகம்பிள்ளை

விஞ்ஞானம்

வானவெளி வெற்றி — டாக்டர் எம். ஏ. தங்கராஜ்
ரேடியோ — டாக்டர் பி.திருஞானசம்பந்தம்
எக்ஸ்-ரே — பெ. நா. அப்புசாமி
பாம்புகள் — பெ. மா. அண்ணாமலை
தாவரம்-வாழ்வும் வரலாறும்-I — டாக்டர் சி. சீனிவாசன்

மருத்துவம்

மகப்பேறும் மாதர் நோயும் — ஏ. கப்ளான்
பாக்டீரியா — சு. சுந்தரம்
உணவும் ஊட்டமும் — வி. வேங்கடகிருஷ்ணய்யங்கார்

பொறியியல்

நீங்களே வீட்டைக் கட்டலாம் — ஆர். எஸ். தேஷ்பாண்டே

சட்டம்

குற்ற இயல் சட்டம் — எம். சண்முக சுப்பிரமணியம்

பொது

கரும்பு — கு. பெரியசுவாமி
முற்காலச் சோழர் கலையும் சிற்பமும் — எஸ். ஆர். பாலசுப்பிரமணியம்

இவற்றுடன் மேலும் 11 நூல்களும் ஆக 42 நூல்கள்